# أبجديات الفكر الفلسفي

الأستاذ الدكتور

**علي حنفي محمود**

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكليتي آداب طنطا وكفر الشيخ

٢٠٠٤/٢٠٠٥

# تصدير

نتقدم إلى القراء بعامة وطلاب الفلسفة بخاصة بكتابنا "أبجديـــات الفكـــر الفلسفى" والذى يتناول فى عجالة التعرض لبعض المقدمات الفلسفية وجوانب مـــن المباحث الرئيسية ومجموعة من الشخصيات والمذاهب الفكرية التى تعد بمثابة مدخل أو توطئه لا غنى عنها لدارسى الفلسفة فى ربوع وطننا الحبيب.

وقد توخينا أن تأتى الدراسة ملائمة للمبتدئين مع التزامنا ببساطة الأسلوب وسهولة التناول. راجين أن تعم الفائدة المرجوة للدارسين، ويحتوى الكتاب علـــى أربعة أقسام:

يعالج القسم الأول منه موضوعاً على جانب كبير من الأهمية، حيث يشـــير عنوانه إلى مقدمات فلسفية: كالمفاهيم والعلاقات، وتشتمل على خمسة عناصر هـــى: معنى الفلسفة والتفلسف، والموقف الفلسفى وعلاقته بالحياة مع القاء الضوء علـــى جدوى ومكانة الفلسفة فى المجتمع مع استعراض نماذج من إسهامات الفلاسفة عـــبر التاريخ الإنسانى، ثم بيان مدى علاقة الأديان السماوية بالفلسفة، وأيضـــا موقـــف الفلسفة من قضايا العلم والعلماء.

أما القسم الثانى فيتعرض لثلاثة مباحث رئيسية هـــى: مبحـــث الوجـــود (الانطولوجى)، ومبحث المعرفة (الابستمولوجى)، ومبحث القيم (الأكسيولوجى).

ويتصدى القسم الثالث لثلاثة شخصيات فكرية معاصرة كانت ولاتـــزال توالى تأثيرها العميق فى حياتنا الثقافية وهى: زكى نجيب محمود، ومحمد علـــى أبـــو ريان، وأخيراً المفكر الوجوى جان بول سارتر.

أما القسم الرابع والأخير فهو يدور حول بعض الاتجاهات الفلسفية الـــتى ظهرت فى الحياة الفكرية المعاشة كالتفكير العلمانى والاتجـــاه البنيـــوى بمصـــادره وخصائصه.

والكتاب وإن جاء نتيجة لما وصفنا، فإننا لا نزعم أنه قد وصـــل إلى حـــد الكمال، فالكمال لله وحده. ولكننا نأمل بمشيئة الله أن نخصص مؤلفاً فى المســـتقبل القريب أكثر شمولاً لمذاهب وشخصيات أخرى اسهمت بقدر كبير فى إثراء الحيـــاة الإنسانية.

**والله ولى التوفيق.،**

**على حنفى محمود**

بولكلى ٢٠٠٤/١/١٣

بسم الله الرحمن الرحيم

## تقديم:

مما لاشك فيه أن الانسان هو الكائن الوحيد الذى ينفرد عن سائر الموجودات الأخرى بالتفكير والناطقية، فالفكر هو الذى يميز الانسان عن غيره من الحيوانات.

واذا كان الفكر هوالذى يميز الانسان عن الحيوان، فانه أيضا الذي يميز بين انسان وانسان، وبين شعب وشعب، وبين أمه وأمة وبين عصر من عصور التاريخ وعصر آخر.

أما من حيث أن الفكر هو الذى يميز انسان عن انسان آخر فهذا واضح من أننا لا نفرق بين الناس على أساس ثرائهم ولا مظهرهم ولا بين أعمارهم واحجامهم فحسب بل أننا نفرق بينهم علي أساس طريقتهم في التفكير، وحين قال سقراط لجليسه : "تكلم حتى أراك". لم يكن يعني الا ما نعنيه الآن، وهو أن الكلام أو النطق أى التفكير هو الذى يتيح لنا معرفة بالاشخاص، قل لي كيف تفكر.. أقل لك من أنت والي أى الفئات تنتمى، بل فى أى العصور تعيش.

الفكر اذن هو الذى يميز فرد عن آخر، وهو أيضا الذى يميز شعبا عن شعب آخر، وما تقوله أحيانا عن تقدم شعب وتخلف آخر لا يعنى سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك.

ولكن ما الفلسفة؟ على الرغم من أن الناس في العالم الغربى قد مارسوا أو كتبوا في الفلسفة على مدى فترة زمنية تزيد على خمسة وعشرين قرنا من الزمان، إلا أن طبيعة الفلسفة - على وجه التحديد لا تزال موضع جدل.

لقد بدأت الفلسفة أصلا كخليط عجيب من محاولات "التفسير" الاسطورى واللاهوتى والعلمى والاخلاقى للظواهر الشائعة المألوفة وغير المألوفة فى العالم. وقد كان اعتقاد الفلاسفة القدماء أمثال طاليس وهيرقليطس وانكساجوراس وفيثاغورث وغيرهم من الفلاسفة يشبه إلى حد كبير الاعتقاد الذي يسود حاليا حول العلم الحديث. وقد افترض هؤلاء الفلاسفة القدماء أنه يمكن عن طريق التأمل الفلسفى أن تقوم طبيعة هذا العالم بالكشف عن نفسها لهم. فقد ابتدع طاليس Thales على سبيل المثال - فرضيته Hypothesis البارعة حول التركيب الجوهرى للكون Universe ، واعتقد أن الاشياء ليست سوى اختلافات لعنصر اساسى واحد - هو الماء، لان الماء - على حد زعمه- اذا ما سخن فانه يتحول إلى بخار وكذلك الحال بالنسبة لكافة الكياناتenriries المؤلفة من غازات، كالغلاف الجوى والذى يمكن وصفه بأنه ماء مخلخل (أى أقل كثافة)، فالحالة الطبيعية للماء هى السيولة، وكذلك الحال بالنسبة لكافة الاشياء الجارية، ويزعم أخيرا بأنه إذا ما تعرض الماء للتبريد بدرجة كافية فانه يصير صلبا - أى ثلجا. وعلى هذا الأساس فقد بدا له بأن من الأفضل القول بأن سائر المواد الصلبة ماهى إلا أشكال أو صور مكثفة من الماء.

وقـد اسـتطاع طاليس - وعلى الرغم من وجـود قـدر أدنى من المعلومات الحقيقية بالنسبة له - أن يعمل فكره ويتأمل ليبتكر فرضية بارعة الذكاء لتفسير مثل هذه الاشياء المختلطة والمختلفة، بقوله أنها غـازية وسائله، أو صلبـه من حيث مميزاتهـا التى تسـتمـدها من هـذا العالم[١].

ولقـد اتبع الفـلاسـفـة اللاحقـون اسلوبا مماثلا في جوهره لاسلوب طاليس، (أى التأمل)، فوضعوا نظريات أكثر اثارة، فقام دمقريطس Democritus مثلاً، بوضع صيغة فجة للنظرية الذرية atomis theory "قبل نحو الفى سنه من ظهور الابحاث المتأنية التى أمكن عن طريقها اثبات هذه النظرية تجريبيا. ومع تزايد حب الاستطلاع لدى الانسان لمعرفة الطبيعه nature ومع تزايد هذه المعرفة، فقد اصبحت تفسيراته تتسم بقـدر أكبـر من المعـقـوليـة والدقـة وقـوة الاقناع. ثم جـاء الوقت الذى أصبحت فيه دراسة الطبيعة تمثل جهدا أو نشاطا قابلا لان ينسلخ عن الفلسـفة مما اتاح الفرصة لظهور مجال جديد أطلق عليه - بعد تطوره - اسم العلم. Science

غـيـر أنه ينبـغى التنبيـه هنا إلي أن العلم يشكل تطورا حـديثـا فـحسب، اذ أنه حتى أواخر القرن التاسع عشر كانت مادة الفيـزياء Physics - مثـلا - التى تدرس فى الجامعـات توصف بأنها جـزءا من الفلسفة الطبيعية Natural phiosophy . أما الآن فقد تم تجزئة العلم نفسه إلى مجموعة متعددة من التخصصات الفرعية، وبذلك يمكن القول

بأن كل علم من هذه العلوم الفرعية قد اختار لنفسة جانبا معينا من الطبيعة ليصبح موضوعا يكثف عليه دراسته.

وهكذا اختص علم الفيزياء بمعالجة طبيعة الأشياء غير الحية، وعلم النبات لدراسة النبات، وعلم الفلك لدراسة الظواهر الفضائية. وهلم جرا. على أن كافة الانشطة العلمية - وعلى الرغم من اختلاف كل منها عن الاخر - يستعمل في كل منها أسلوب مشترك، وهو أسلوب شديد التعقيد لدرجة لا يمكن وصفه بوضوح فى هذا المقام، غير أنه يمكن القول بأن هذا الاسلوب لا يقتصر على استخدام التأمل فقط فى معالجة العالم المحيط بنا، بل أنه يستخدم - وهذا هو المهم- أساليب الملاحظة المتأنية والتجربة العملية فيما يتعلق بالعالم.

ويتمثل الافتراض الضمنى الرئيسى والمتعلق بالنشاط العلمى بأنه لا يمكننا الوصول إلي أية معلومات دقيقة عن خواص الاشياء في هذا العالم الا عن طريق مثل هذه الملاحظة المتأنية والتجربة العملية (بالاضافة، طبعا، إلى التأمل). ولصياغة ذلك بصورة مبسطه ومختصرة نقول : "أنه لا يمكن التعرف على هذا العالم الا باتباع منهج علمى Scientific method.

لقد أصبح هذا المنهج المذكور آنفا مختلفا الآن وبصورة جوهرية عن النشاط أو الجهد الفلسفى. فالفيلسوف لا يجرى أية تجارب، كما انه لا يقوم بملاحظة سلوك الاشياء الطبيعية بصورة متأنية، سواء كانت هذه

الاشيـاء كـائنات حـيـة أو غـيـر حـيـة (وقـد يـسـتـثنى من ذلك مـلاحظتـه لتلامذته)، ومع ذلك فان الفلسفة تدعى بأنها تزودنا بالمعرفة حول هذا العالم.

ولكن مـا نوع المعرفـة التى يسـفـر عنهـا النشـاط الفلسـفى ؟ هل الفلسـفـة كالعلم فـيـمـا عدا أنها تعـالج موضـوعـات مـخـتلفـة - أى هل الفلسفة كالفيزياء وعلم النبات وعلم الفلك ولكنها تعالج اشياء مختلفة (مـثـل الكليـات Universals والمفـاهيم Concepts والنـظريـات theories؟ أم أن الفلسـفـة تختلف عن العلم؟ فـهل هى تعطينا نوعـا من المعرفة، ولكنها معرفة تختلف عن المعرفة العلمية لهذا العالم ؟ أم هل من الممكن ألا يسفر النشاط الفلسفى عن معرفة من أى نوع؟ ولكن إذا كانت الفلسـفة لا تسفر عن معرفة على وجه الاطلاق، فكيف يمكن تبرير أو تعليل الفلسـفـة ؟ ولكى نضع السـؤال فى صـيـغـة مبسطة نقـول : مـا الفلسفة وما الذى تضيفه إلى معلوماتنا عن هذا العالم؟[٢].

الواقع أن الفلسـفـة لون أصـيل ومـسـتـقل من الفكر ومن العـمل أيضـا وفـقـا للتعـاليم الفلسـفـيـة فـرض نفـسـه على الانسـان قبـل العلوم، وسيظل بعدها قائما، لقد عبر هذا اللون من الفكر عن ذاته بقوة وتجدد دائمين عبر القرون، مثله فى ذلك مثل كل من الدين والعلم.

ان الفلسفة محاولة لمواجهة التساؤلات التى تلح على الانسان فى كل زمـان ومكان مـثل : من أين جئنا ؟ ومن أوجدنا؟ مـا الغـايـة من

وجودنا ؟ وما مصيرنا بعد الموت؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وجد العالم؟ ما أصله ومصيره ؟.

ومن هنا كانت الفلسفة هى البحث في ماهية الاشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض وعلاقتها بالانسان والوجود الانسانى. أنها تطلع دائب الى الآفاق البعيده والاسس العامه، انها شغوف بظاهر الكون ووقائعه واحداثه، وتلمس لاسبابها البعيده، ثم العمل على ايجاد تعليل منطقى وتبرير معقول لها بحيث يمكن ردها إلى أصل واحد ينتظم الكون بأسره.

وعلى أية حال فاننا سنقتصر فى دراستنا الأولية للفلسفة على استعراض بعض المقدمات التى لا غنى عنها فى هذا المجال لكى تكون بمثابة مدخل أو توطئه للبادئين فى دراسة الفلسفة، وأيضا حتى يكون في وسعنا أن نطرق أبوابها في سهولة ويسر، وبعد أن نتعرف على مفاهيم الفلسفة والتفلسف ثم نشير في عجالة إلى أهم تعريفاتها ومعانيها عند أعلام القدماء والمحدثين، سنحاول أن نعرض لاوجه العلاقة بين الفلسفة والمجتمع مركزين على الصلة الوثيقة بين الفلسفة والحياة اليومية للانسان، ثم نوضح العلاقة بين الدين والفلسفة، كما سنبين العلاقة بين الفلسفة والعلم، وذلك لاننا نرى أن الفلسفة قد وصلت إلى موقف متأزم في مواجهة العلم الحديث.

ولهذا سنعرض لبعض الفروق الاساسية وأوجه التشابه والاختلاف بين العلم والفلسفة ومميزات كل منهما كدراسة، ثم نعرض لنماذج من تاريخ العلوم توضح لنا حقيقة المنهج العلمى والروح العلمية وسلوك العلماء اثناء بحوثهم وابتكاراتهم، ثم نورد بعد ذلك لاقسام الفلسفة ومباحثها الرئيسية بعد أن أنفصلت عنها معظم العلوم القديمة كعلم الطبيعة وعلم الفلك وعلم الرياضة وعلم الاجتماع..الخ.

وسنرى أن للفلسفة مباحثها الرئيسية التى تتعلق بقيمها الاساسية وهى : الحق والخير والجمال.

ففيما يختص بدراسة الحق- وأداتة المنطق - وموضوع هذه الدراسة الموجودات الخارجية وعللها، والوجود الانسانى بما ينطوى عليه من نفس وجسم. وهذا هو "مبحث الوجود" - وسنتناوله بشئ من التفصيل فيما بعد، كما سنتعرض لبعض النماذج للمذاهب الوجودية. فإذا ما انتقلنا إلى دراسة الحق كهدف تتجه إليه الذات العارفه للكشف عنه، فسيظهر لنا مبحث آخر تحدده علاقة النفس العارفة بموضوعات الادراك أى العلاقة بين المدرك والمدرك، وهذا هو مبحث المعرفة، وسنعرض لبعض المواقف والنظريات المفسرة لامكان قيام المعرفة أو الشك فيها أو تفسير طبيعتها وحدودها.

أما فيما يتصل بمبحث الخير الذى تدرسه الاخلاق، فانه يرتبط بدراسة أخرى وهي علم الاخلاق أو فلسفة الاخلاق، وسوف نتناول في هذا الصدد مفهوم الخير بنظرة تاريخية، ثم نستعرض العلاقة الجدلية بين

الخير والشر من ثنايا تعرضنا لاحدى المشكلات الاخلاقية وهى مشكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة.

وأخيرا فانه يحدونى الأمل فى أن يأتى كتابنا هذا ملائما للمبتدئين فى دراسة الفلسفة. والله ولى التوفيق.

الاسكندرية فى ١٩٩٤/٨/١٣

على حنفى محمود

# القسم الأول

## مقدمات الفلسفة: المفاهيم والعلاقات

أولا : معنى الفلسفة والتفلسف

ثانيا : الموقف الفلسفى وعلاقته بالحياة

ثالثا : مكانة الفلسفة فى المجتمع

رابعا : الفلسفة والدين والعلاقة بينهما

خامسا: الفلسفة والعلم

# القسم الأول

# مقدمات الفلسفة : المفاهيم والعلاقات

## أولا: معنى الفلسفة والتفلسف

ان البدء بتعريف العلم خطورة أولي جرى عليها المؤلفون في سائر العلوم المختلفة. ولكن البحث الجاد فى مسألة التعريف يعد مهمة شاقة وعسيرة، نرى أن تكون الخطوة الاخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ذلك لان الانسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه تعريفا جامعا مانعا الا بعد أن يكون قد ألم بكافة أبعاده وتعرف بمختلف زواياه واحاط بجوانب المشكلات التى يتصدى لمعالجتها.

واذا كان هذا الكلام يصدق على جميع العلوم بوجه عام، وعلى سائر المفاهيم والتصورات التى يقدمها العلماء لها، فانه يصدق بصورة تكاد تكون كبيرة على العلوم الفلسفية التى كثيرا ما تتهم بأنها أبعد العلوم عن واقع الحياة. اذا ليس سهلا يسيرا على الباحث الفلسفى أن يقدم لها تعريفا محددا ودقيقا على نحو ما يفعل عادة في نطاق العلوم الاخرى: أنك لو تساءلت مثلا : ما هو علم الجيولوجيا؟ لكانت الاجابة على مثل هذا السؤال هو العلم الذى يهدف إلى الوصول لمعرفة الصخور والقشرة الارضية وطبقاتها. واذا تساءلت : ما هو علم الفلك ؟ لكان من اليسير أن تجيب بأنه العلم الذى يدرس الاجرام السماوية للوقوف على القوانين التى تتحكم فيها. وقل مثل ذلك فى غيرها من العلوم.

لكنك لو تساءلت : ما هى الفلسفة ؟ لكانت الاجابة صعبة عسيرة؛ ولا تقتصر الصعوبة على تعريف الفلسفة، بل نجد أن التمهيد

للفلسفة يعد من أعسر الامور التى ربما لا تتوفر لاكبر الفلاسفة، لأنه لو مهد فيلسوف حق للفلسفة فانه انما يمهد لفلسفته قبل غيرها من الفلسفات؛ اذ الفلسفة ليست علما يمكن تعلمه كما هو الشأن فى الجبر أو الفيزياء أو النحو مثلا، ففى كل واحد من هذه العلوم قدر متفق عليه من المسائل والقواعد والحلول، وهذا القدر لا يختلف من مؤلف إلى آخر في هذا العلم أو ذاك إلا باختلاف أهمية التأليف. وعلى طالب كل علم من هذه العلوم أن يحصل على هذا القدر المتفق عليه سواء أكان هذا على معلم أو كتاب.[٣]

أما فى نطاق الفلسفة، فى هذا اللون من التفكير الذى يغاير طرق العلم وموضوعاته، فلا يوجد اتفاق على شئ؛ اذ الشأن فى مجال الفلسفة- كما هو الحال فى الانتاج الفنى - يحمل طابع الفردية والاصالة والابداع، ولو وجد اتفاق في مضمار الفلسفة لاصبحت الفلسفة بالضرورة علما لا فلسفة، لان الاتفاق من طبيعة العلم وحده دون الفلسفة.

ان الفيلسوف لا يقدم لنا - فهما بلغ من سداد الرأى ونفاذ البصيره وشمول النظر - حلولا نهائية للقضايا الكبرى التى تشغل بال الانسان وتستحوذ على مشاعره : أصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده...فكل ما يقدمه لنا الفيلسوف انما هو حلول مؤقته نسبية، تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية... وهذا هو سر مجد الفلسفة وعظمتها، وفيه تنحصر مهمتها ووظيفتها فى الحياة الانسانية[٤].

لقد كان من أشق مهام الفيلسوف والفلسفة طوال عصورها أن تتعرف على طبيعتها الحقة، ولم تستطع الا أخيرا أن تجعل من أنصارها وخصومها، على حد سواء، يجمعون على أنها ليست علما من العلوم أو كالعلوم، كما أنها ليست ترفا عقليا فيستغنى عنها، وانما هى فى طبيعتها وجوهرها ذلك التجاوز لمنهج العلوم ولموضوعاته المحددة الى مبدعات فكرية عظيمة تقرر الفلسفة قيامها فى عالم مفارق للطبيعة أو على الاقل فى عالم فكرى معقول.

ان المعرفة الفلسفية لا تستهدف الا "الاساسيات" ذات الصلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه ... والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم فى شكله الحقيقى، أى العالم بوصفه عقلا ... والعقل بدوره لا يشعر بكيانه كاملا الا مع تطور البشرية... وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الانسان وهى أعمق غاياته وأهدافه.(٥)

ولكن المشاكل التى تتصدى الفلسفة لمعالجتها هى نفسها المشاكل المتواترة فى الفكر الانسانى، فلا تنفصل المشكلات عن حلولها بعضها البعض. والسؤال الذى يتبادر لذهننا والذى يواجه الفلسفة، مثل هذا السؤال يحتوى على اجابته كامنه فيه، فحين نتسائل عما نقصده بالتفكير الفلسفى؟ هل هذا التفكير الفلسفى هو التفكير البديهى، والعاطفى، والحدسى، أم هو التفكير العلمى بالمعنى المعروف والدقيق لكلمة علم ؟ واذا كانت الفلسفة هى التفكير العلمى، فمن باب أولى

أن نحدد سلفا ما نعنيه من التفكير العلمي، ثم ننظر عما إذا كانت الفلسفة تحصر نفسها داخل نطاق ما يمكن أن يكون تفكيرا علميا.

ويمكن القول بأن الفلسفة تكرس جل أهتمامها بالبحث في ماهية الاشياء وأصولها، وعلاقة بعضها مع بعض وعلاقتها بالانسان والوجود الانساني. انها تطلع دائب إلى الافاق البعيده، والاسس العامه. انها شغوف بمظاهر الكون ووقائعه وأحداثه، وتلمس لاسبابها البعيده وايجاد تعليل منطقي معقول لها ثم ردها إلي أصل واحد ينتظم الكون بأسره.

ولعل السبب في صعوبة تعريف الفلسفة يرجع إلى عاملين اساسين هما :

**(١) العامل الأول** يتصل بكلمة "فلسفة" Philosophy والتي يختلف معناها باختلاف المدارس والمذاهب الفلسفية المتباينة. ومن ثم فإن التعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي لمعنى الفلسفة يرفضه المذهب المثالي، والتعريف الذي يقول به الفيلسوف الميتافيزيقي يرفضه الفيلسوف البراجماتي.

**(٢) أما العامل الثاني** الذي يجعل تعريف الفلسفة أمرا عويصا، فهو يتمثل في أن لفظ فلسفة يختلف أيضا باختلاف عصور التاريخ : فالتعريف الذي كان سائدا في العصر القديم (اليوناني مثلا) أو العصور الوسطى قد شمله التغيير والتبديل في العصور الحديثه، كما اعتراه التبدل والتغير في حياتنا المعاصرة.

لقد كانت الفلسفة في فترة من فترات تاريخها هي امكان الوصول إلى المعرفة اليقينية، وكانت أيضا البحث عن اللذه العقلية بغض النظر عن أي جانب عملي، ولكنها كانت فى مرحلة أخرى المدبرة لحياة الانسان العملية، وها هو "شيشرون" يخاطب الفلسفة بقوله :"أيتها الفلسفة ...أنت المدبرة لحياتنا، أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة - ماذا نكون، وماذا تكون حياة الانسان لولاك(٦).

لكنها كانت فى العصور الوسطى اداة للتوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة - على حد تعبير "ابن رشد". واستخدمت الفلسفة أيضا للدفاع عن العقيدة الدينية وللبرهنه على صحة قضايا وأمور الدين.

وهكذا نلمس صور الخلاف القائمة بين المدارس الفلسفية حول تعريف الفلسفة، كذلك لا يوجد تعريف واحد لها عند العصور التاريخية المختلفة، ومن ثم يمكننا أن نخلص إلى النتيجة التالية :

الاختلاف من طبيعة الفلسفة، فهناك فلسفات.. لا فلسفة، أو هناك فلاسفة لا فلسفة.. هذه هى الارضية الصلبة التى لا خلاف حولها في مجال الفلسفة، والقضية التى يجب أن نبدأ منها ونعود إليها كلما صادفتنا مشكلة فى هذا الصدد.

وعلى أية حال فأننا سنحاول استعراض أهم تعريفات الفلسفة على النحو التالي:

إذا كانت الفلسفة هى ثمار الفكر الناضج فى المجتمع الانسانى، فما هو ذلك الشخص الذى يحمل رسالتها ويترجم عن مضامينها ؟ أيكون الفيلسوف هو الشخص الذى يتحمل الالم فى شجاعة وصبر، وفى سبيل المبادئ التى يعتنقها ؟ أم أنه ذلك الشخص الذى يستطيع أن يتصرف بحكمة واتزان في مواقف الحياة العامة ؟ وبهذا المعنى العلمى الاخير يكون لفظ فيلسوف مرادفا لكلمة "حكيم" ويكون معنى الفلسفة "الحكمة" وهذا هو معناها بالمفهوم العام.

أما المعنى الثانى للفيلسوف فانه يشير إلي الشخص المحب للحقيقة، الباحث عنها والذى يتعشق الحكمة، ويزن آراؤه وآراء الاخرين بميزان العقل الدقيق - والفلسفة اذن على هذا النحو هى : البحث الحر الاستدلالى، وهذا هو مفهومها بالمعنى الخاص، وهى بهذا المعني تكون تأملا عميقا وارتفاعا فوق مستوى الأحداث الجزئية، بحيث يدرك الفيلسوف العلاقات الدقيقة الكامنه بين الاشياء في شمول وكلية، ويحاول اعادة الربط بينها وتصنيفها والصعود منها إلى المبادئ، أى أنه يصل في نهاية المطاف إلى العلل الأولى للاشياء.

ويقال أن "هيرودوت" شاعر اليونان القديم هو أول من استخدم الفعل (فلسف - يفلسف) وذلك فى حديث له مع المشرع الاثينى سولون؛ وهو يقصد بهذا الفعل طلب العلم والمعرفة دون غاية أو منفعة عملية[٧].

وكان فيثاغورث أول من أستخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الاشياء أو حقيقة الموجودات، وقال عن نفسه : لست حكيما لان الحكمة لا تضاف لغير الالهة، وما أنا الا فيلسوف محب للحكمة صديق لها[٨].

أما افلاطون فقد جمع فى تعريفه للفلسفة بين الحكمة الاخلاقية التى تقوم فى الارتفاع فوق اعراض الحياة ومصالح الافراد، وبين دراسة العالم والمبادئ التى يقوم عليها، ودراسة النفس الانسانية من حيث المعرفة والسلوك.[٩]

ونجد عند ارسطو الذى يذهب إلى أن "الفلسفة هى البحث عن الوجود بما هو موجود، وسماها بالفلسفة الأولي تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهى عنده العلم الطبيعى، وأطلق عليها كذلك معنى الحكمة، لأنها تبحث عن العلل الأولي اطلاقا- لا الأولى في جنس من الاجناس، وأسماها أيضا بالعلم الالهى لأن أهم بحوثها يعرض للبحث في ماهية الله من حيث هو الموجود الاول والعلة الأولي للوجود. وأطلق أرسطو اسم الفلسفة على العلم بأعم معانيه، فمنه النظرى من طبيعيات ورياضيات والهيات، وفيه العملى وهو الاخلاق والسياسة والاقتصاد. أما الفلسفة الاولي (أو الميتافيزيقا) فهى علم الموجودات بعللها الأولى، أو علم الوجود بما هو كذلك، مفارقا للمادة ومجردا عن كل تعيين[١٠].

وذهبت الرواقية إلى أن الفلسفة : هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية، ولا وسط بين الفضيلة والرذيلة، فالشخصية أو الخلق الفاضل أما أن يكون موجودا أو غير موجود، ولا وسط بينهما... ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلاف في الدرجة داخلها، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة والرذيلة جزئيا. وعلى ذلك أما أن تكون فاضلا أو تكون شريرا.(١١)

وترى الابيقورية أن الفلسفة هى السعى إلى تحقيق السعادة باستعمال العقل؛ ذلك لان الفلسفة وحدها هى التى تمكننا وتتيح لنا من بلوغ هذه السعادة التى ينشدها الانسان، اذ أنها هى التى تستطيع أن تحررنا من ربقة الاعتقاد فى كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل.(١٢)

أما فى العصور الوسطى، نجد "الفارابى" يعرف الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هى موجودة، ثم يستطرد بقوله أن افلاطون وارسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة(١٣). في حين يرى ابن سينا "أن الفلسفة هى استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه على قدر الطاقة البشرية؛ أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى. ويقرر "ابن سينا" أن الغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجا عن ارادتنا، وهى نظرية وعملية، ويضع تحت النظرية الطبيعيات والرياضيات والالهيات، وتحت العملية تدبير المدنية وتدبير المنزل والاخلاق.(١٤)

ويذهب "بيكون" إلى أن الفلسفة هى المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الاعم، حيث يقول :"ان الفلسفة تدع الافراد جانبا، ولا تهتم بالانطباعات الاولى التى تحدثها فنيا، وانما بالمعانى التى تستمد منها بالتجريد.. وهذا هو دور العقل ومهمته"(١٥).

ونجد "ديكارت" قد شبه الفلسفة بشجرة، تمثل الجذور فيها ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، ويمثل الساق العلم الطبيعى، أما الفروع أو الاغصان فهى تمثل العلوم الاخرى، وهى الميكانيكا والطب والاخلاق، وتبقى الاخلاق التى هي تعمل على تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها.

ومن ثم يقسم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين :

**القسم الأول** ينصب على الميتافيزيقا والتى تتضمن مبادئ المعرفة، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير أهم صفات الله بأعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين، وكذلك البحث فى روحانية نفوسنا وسائر المعانى الفطرية التى توجد فى داخلنا.

أما بالنسبة **للقسم الثانى** من الفلسفة فهو يتعلق بالعالم الطبيعى الذى يشمل البحث فى العالم الفيزيائى بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده، ثم يوجه اهتمامه الخاص إلي دراسة طبيعة هذه الارض وجميع الأجسام الماثلة فى العالم ومن بينها الانسان.(١٦)

وما دمنا هنا بصدد عرض تاريخي لأهم معاني الفلسفة، فيحسن بنا أن نشير إلي بعض معانيها التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون.

يذهب "هوسرل" - مؤسس مذهب الظاهريات "الى القول بأن الفلسفة : من حيث جوهرها علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول، وبجذور الكون، وان علم ما هو جذري يجب في سلوكه أن يكون جذريا، وهذا من كل ناحية ومن حيث كل الاعتبارات.(١٧)

أما "ماكس شيللر" فيعرف الفلسفة بأنها " من حيث جوهرها نظرة دقيقة بينه، لا تزيد بالاستقراء، ولا تنقص، صادقة على كل الوجود العرضي صدقا قبليا a priori ، نظرة في كل الماهيات والروابط بين الموجودات المتمثلة في نماذج وأمثلة، وذلك في ترتيبها وتدرجها في علاقاتها مع الموجود المطلق وماهيته.(١٨)

في حين نجد "كارل ياسيرز" يؤكد على أن الفلسفة منذ بدايتها الأولى عدت نفسها أنها علم، بل وأنها العلم من الطراز الأول. وكان هدف المشتغلين بها الرئيسي هو تحصيل أعلي درجة من المعرفة اليقينية.

ونستطيع أن نتبين من كلام "ياسبرز" مدى دفاعه عن حقيقة الفلسفة وجلالة دورها بازاء العلم(١٩).

## ثانيا: الموقف الفلسفى وعلاقته بالحياة

بعد أن عرضنا لاهم تعريفات الفلسفة التى قالم بها الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الفلسفى الطويل، نود قبل أن نتحدث عن الموقف الفلسفى وعلاقته بالحياة، أن نعرض في ايجاز لفكرتين شائعتين جداً عنها، والغريب فى الامر أن كلا من الفكرتين عكس الاخرى تماما، لكن ذلك لا يمنع من انتشارهما معا.

**الفكرة الأولى:**

هى تلك الفكرة التى يرددها الكثير من الناس حين يقولون أن الفلسفة علم صعب وعسير، ومن العبث محاولة فهمها لانها لا تقول الا كلاما غامضا لا يفهم، حتى أنهم حين يستمعون إلى شخص ما يتحدث بطريقة لا يفهمونها يتهمونه- ظلما - بأنه "يتفلسف" ! كما لو كانت الفلسفة مرادفا طبيعيا للطلاسم والالغاز.

والواقع أننا نستطيع أرجاع هذه الفكرة إلى عاملين أساسيين :

**١) العامل الأول :**

يتمثل في أن بعض الناس يتصورون أن الفلسفة بما أنها علم "أنسانى وعلم عقلى"، وبما أنها لا تحتاج إلا الى عقل مفكر، وطالما أنهم يمتلكون مثل هذا العقل، فإن في استطاعتهم أن يتفلسفوا وأن يفهموا الفلسفة دون أن يكلفوا أنفسهم أدنى جهد في فهم الافكار أو المذاهب الفلسفية. وهذا خطأ شائع يتردد بين الناس، ذلك لان الفلسفة مثلها مثل أى علم آخر، لها مفاتيحها الخاصة، وبدون معرفة هذه المفاتيح فلن يستطيع أحد فهمها، وهذه المفاتيح هى المصطلحات الفنية Terminology وبعض الافكار الاساسية.

والجدير بالذكر أن هذه الملاحظة نفسها تنطبق على أى علم آخر، فلو أنك فتحت كتابا فى مجال الطب مثلا لوجدته عسيرا بالغ الصعوبة وطالما أنك لم تدرس المصطلحات الطبية الخاصة بهذا المجال (ويتضح ذلك بصورة كبيرة فيما يكتبه الطبيب مثلا من أسماء الدواء، مع أنها تكون بالغة الوضوح أمام الصيدلى المختص)[٢٠].

ومن هنا فإن أولئك الذين يقولون أن الفلسفة علم صعب أو شاق عسير الفهم لم يحاولو- فى معظم الأحيان - معرفة مصطلحاتها. يقول هيجل فيلسوف المانيا الكبير: "أن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة متعللين بحجة واهية، من أنهم يملكون عقولا قادرة على فهمها"، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الاثاث مثلا، فلابد أن تتدرب على هذه المهنة، على الرغم من أن تملك فى يديك القدرات الخاصة وفي وسعات المقاييس الخاصة[٢١].

٢) العامل الثانى :

الذى يجعل من الفلسفة علما صعبا، فهو يتلخص فى أى الفلسفة تحاول الارتقاء من المحسوس إلي اللامحسوس أو الفكر، وهذا الارتقاء يحتاج من الانسان إلي بذل جهد كبير، وذلك بسبب التصاقه بالأشياء المادية أو العالم المادى من حوله منذ طفولته الأولي، فحين يولد الطفل يعرف بالتدريج الاشياء المادية الموجودة حوله ويلتصق تفكيره بها - فأمه على سبيل المثال -هى هذا الجسم المادى الذى يطعمه ويشعر

جوازه بالدف، والحنان، وهو يحتاج إلي فترة طويلة حتى تصبح كلمة "الام" لها وحدها دلالة ومعني روحى خالص وبصرف النظر ما تجلبه من منافع مادية، فالتفكير المجرد لا يصل اليه المرء الا فى مرحلة النضج والرجولة أو الانوثة وحدها، وهى مرحلة قد لا توجد قط عند بعض الناس، اذا نراهم - رغم تقدم أعمارهم - يرتبطون فى تفكيرهم ارتباطا شديدا بالاشياء الحسية، ولذا كان من الصعب عليهم أن يفكروا تفكيرا تجريديا، أو أنهم يفهموا ويستوعبوا الموضوعات المجردة.

ومن ثم تصبح الافكار الفلسفية المجردة عقبة لا يستطيعون التغلب عليها، فهم لا يستطيعون مثلا أن يدركوا معنى الوجود Being أو الكم quantity أو الكيف quality ...الخ[٢٢] لان تصور الوجود عند البعض هو وجود هذا العقد، أو هذه المنضدة، أو هذه الشجرة أو هذه السيارة...الخ، ولان الكم عندهم لا ينفصل عن هذه الكمية من الورق أو الحديد أو الاحجار...الخ، والكيف هو هذا الملمس الناعم أو الخشن، وهذا المذاق الحلو أو المر، وهذا اللون الابيض أو الأخضر أو الأحمر..الخ[٢٣].

ولاشك أن مثل هذه الافكار الفلسفية المجردة تجد صعوبة فى فهمها مثل علم الرياضيات، فالطفل - وكذلك كل من التصق تفكيره بالمحسوس- لا يستطيع أن يفهم معني العدد ثلاثة أو أربعة، إلا اذا قيل له ثلاثة مناضد أو أربع كراسى أو خمسة أمتار...الخ، أعنى إلا إذا لبست هذه الاعداد ثوب الحس وتجسدت في أشياء حسية عينية

ملموسة، أما محاولة تجريد الفكرة الفلسفية عن الموضوعات الحسية فهو أمر بالغ الصعوبة عندهم، وهى صعوبة يصادفونها أيضا فى دراسة علوم الرياضة وبخاصة الرياضيات العليا التى تحتاج إلى مرحلة عالية من القدرة على التجريد[٢٤].

**أما الفكرة الشائعة الثانية** : وهى التى نود مناقشتها قبل أن نتحدث عن الموقف الفلسفى وعلاقته بالحياة، فهى عكس الفكرة الأولى تماما، فإذا كانت الفكرة الأولى تذهب إلى القول بأن الفلسفة علم صعب وشاق وعسير على الفهم، فإن الفكرة الثانية هذه تقرر أن الفلسفة علم بالغ السهولة واليسر جدا، ويتساءل أصحابها اليس لكل منا فلسفته الخاصة.؟ أليس لكل منا وجهة نظر- مهما كانت بسيطة - عن الكون وعن الانسان وعن العلاقة بينهما ؟ أليس الانسان اذن بالغا ما بلغت درجة ثقافته فيلسوفا بالفطرة ؟ ألا يمارس فلسفته الخاصة كل يوم من حياته العادية المألوفة ؟

وهكذا ينتهى أصحاب هذه الوجه من النظر إلي أن كل انسان فيلسوف دون أن يدرى[٢٥].

## الفلسفة المذهبية والفلسفة الخاصة:

ان محاولة التعرف على الفلسفة المذهبية والفلسفة الخاصة، ثم الوقوف على مظاهر الاتفاق والاختلاف بينهما، تتطلب منا الاجابة على هذا السؤال :

ما الذى نقصده على وجه الدقة حين نتحدث عن "فلسفة شخص ما"، أو حين تقول عن أحد الناس أن له فلسفة خاصة ؟

الواقع أننا نقصد بهذه العبارة عادة مجموعة المعتقدات التى يؤمن بها شخص ما، مطلقين كلمة معتقدات بأوسع معنى لها، بحيث لا يقتصر فقط على معناها الدينى الضيق، بل بهذا المعنى الواسع الذى يتيح لنا أن نقول أن لكل انسان - أو على الاقل كل انسان ناجح - بالضرورة فلسفة ما، إذ لا يوجد شخص يستطيع أن يرتب حياته وينظمها بدون مجموعة من المعتقدات.

غير أننا حين نتحدث عن هذه المعتقدات - كما قلنا - بمعنى واسع، فاننا نعنى بها جميع تلك الآراء ووجهات النظر التى تدور حول العالم بأسره وما فيه من موجودات، وقد لا تكون هذه الآراء والتصورات قد ناقشها المرء بالضرورة وفحصها قبل أن يعتنقها، فليس من المألوف أو يبرهن الطبيب أو المهندس أو العالم أو حتى رجل الشارع.. الخ، على أن الحياة تستحق بكل ما فيها من عناء وشقاء لكى يعيش بالفعل بهذا الاعتقاد، وهو قد يعتبر ذلك حقيقة واضحة بذاتها، كما أننا قد نعجب بمدرسة فنية دون أن نناقش أسباب ومبررات هذا الاعجاب[٢٦].

وباختصار يكون لدينا مجموعة كبيرة من المعتقدات نسير على هديها فى حياتنا اليومية العادية، ونحن نقصد بهذه المعتقدات جميع تلك الاحكام التى يصدرها المرء عادة فى سلوكه، فالمعتقدات اذن هى

آراء الانسان التى يعيش بواسطتها، وبهذا المعنى تشكل فلسفته الخاصة.

لكننا حين نتحدث عن الفلسفة كعلم (بالمعنى الواسع للكلمة) فأننا نقصد بها تحليل وفحص هذه المعتقدات والبحث عن الأسس والمعايير التى تقوم عليها وبيان مدى صحتها من عدمه.

**الفلسفة المذهبية:**

تقوم الفلسفة المذهبية - أو فلسفة الفلاسفة أن صح التعبير - بفحص وتحليل هذه المعتقدات بهدف معرفة الاسباب التي ترتكز عليها. ومن هنا قيل ان الفلسفة تكثر من التساؤلات حتى لقد قال افلاطون: "انها بدأت من الدهشة، غير أن الفلسفة فى تساؤلاتها لا تبتعد كثيرا عن واقع حياتنا اليومية، لان مثل هذه التساؤلات تدور أيضا حول هذه الحياة.

فمن منا لم يسأل نفس الاسئلة الآتية : هل هذا الكون الذى نعيش بين جنباته عبارة عن مادة حية أو جامدة فحسب ؟ أم أنه يحتوى على عناصر أخرى لا مادية، أو يخضع لقوانين آلية حتمية صارمة؟ أم أنه يتضمن خطة أو غرضا وهدفا معينا؟ ان العالم من حولى ملئ بالموضوعات سواء أكانت طبيعية أم فنية... بعض المنازل فى بلدى جميلة، وبعض مناظر الطبيعة جميل، بينما المناظر الاخرى قبيح ...فما الجمال ؟ وما هو ذلك الذى نستمتع به حين نستمع إلى مقطوعة من الموسيقى، أو حين نتأمل لوحة فنية؟ أننى معجب بغروب الشمس ومنظر

القمر وسط السحاب، وبالأزهار وخرير الماء وانحدار الشلالات..الخ.
أكان من الممكن أن تكون الطبيعة جميلة لو لم تكن هناك عين تري وذهن يقدر ؟

والواقع أنه توجد لدينا جميعا أجابات صريحة أو ضمنية عن هذه الاسئلة ومن هذه الاجابات تتكون مجموعة المعتقدات التى يؤمن بها عادة هذا الشخص أو ذاك، وبهذا المعنى نقول أن فلانا هذا له فلسفة خاصة، وأنه من الممكن على أساس هذه المعتقدات أن يصنف الناس، فنقول مثلا عن هذا المرء أنه مثالى أو مادى أو براجماتى أو من أصحاب مذهب الكثرة أو من أنصار مذهب الوحدة ..الخ.

**مظاهر الاختلاف بين الفلسفة الخاصة والفلسفة المذهبية :**

لكن اذا كان لكل انسان فلسفته الخاصة، فما الفرق اذن بين هذه الفلسفة الخاصة وبين الفلسفة المذهبية ؟

مما لاشك فيه أن هناك ثلاثة فروق أساسية بين الفلسفة التي نسميها (شخصية) وبين ذلك النوع الذى يزاوله الفلاسفة المتخصصون والذى ننعته بالفلسفة المذهبية، وتتلخص هذه الفروق والاختلافات على النحو التالى :

١) ان الفلسفة الشخصية يعبر عنها المرء عادة باللغة البسيطة التى يستخدمها الانسان فى حياته اليومية، أما أفكار معظم الفلاسفة فهى تصاغ في الغالب من خلال مصطلح فنى أكثر تجريدا، ينبغى علينا أن نتعلمه مثلما نتعلم المصطلح لاى علم من العلوم.

ويتجلى ذلك فى أننا كثيرا ما نتحدث فى حياتنا اليومية عن السببية Causality مثلا فنقول لقد كسر الطفل الكوب، أو نتساءل من كسر هذا الزجاج؟ ومعنى ذلك أن الشخص الذى يسأل مثل هذه الاسئلة يفترض أن لكل شئ سببا. فالسؤال من كسر هذا؟ معناه أنه يفترض أن جميع الحوادث لابد أن يكون لها سبب. لكن الفيلسوف المتخصص يعبر عن هذه الفكرة فى مصطلح فلسفى مجرد هو "العليّة أو مبدأ السببية Causality، وهذا المصطلح الفنى هو بمثابة الحاجز الاكبر الذى يقف حائلا بين عامة الناس وبين الفلاسفة، اذا ينبغى عليهم أن يتعلموه كما يتعلمون مصطلحات العلوم الاخرى تماما.

٢) وثمة فارق آخر بين الفلسفة الخاصة والفلسفة المذهبية ويتمثل ذلك في أن الفلسفة الخاصة توجد فى أغلب الاحيان بصورة ضمنية، على حين أن الفيلسوف يجعل تفكيره صريحا ظاهرا، ففى المثال السابق قد يكون الشخص الذى يتساءل : من كسر الزجاج؟ على وعى بأن السؤال نفسه يعنى أنه يؤمن بمبدأ السببية، الذى يعنى أن جميع الحوادث فى الكون لابد أن يكون لها سبب، أما الفيلسوف فهو يقول صراحة أنه يؤمن بمبدأ السببية أو أنه لا يؤمن بهذا المبدأ.

٣) والفارق الثالث هو أن المذاهب الفلسفية تنطوى على قدر من التنظيم والاتساق، يكاد يكون من المؤكد أن الفلسفة الخاصة تفتقر اليه، ذلك لان الفيلسوف الحق يتكلم وينظم أفكاره بطريقة منهجية، بحيث يأتى تفكيره فى تفسير الكون منظما أو نسقيا، أو فى حل المشكلات

التى تعترض ذهن الانسان حين يبحث بحثا جادا فى طبيعة الكون، أما التفكير الشائع عند معظم الناس فانه لا يستطيع أن يصل إلى الدقة والاحكام فى معالجته لاى أمر، وخصوصا اذا كان مجالا شديد الاتساع مثل الكون[٢٧].

والآن يهمنا بعد أن أوضحنا - من ثنايا هذا العرض السريع - طبيعة الفلسفة وألمحنا في عجالة الى الفرق بين الفيلسوف وغيره من الناس العاديين، يتعين علينا أن نتناول مسألة الموقف الفلسفى وعلاقة الفلسفة بالحياه.

ويمكننا أن نلخص الموقف الفلسفى بأنه الابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها الرتيب، وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل الزائف الاجوف.

واذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية، لكى لا يضيع مع شتاتها وجزئياتها، ويعميه تعصبها الزائف، فانه بذلك يكون قد وضع اللبنة الأولى فى طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئا أمامه لمعالجة الامور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة. فالفلسفة كانت ومازالت علم الوجود الكلى كما عرفها "أرسطو"، والفيلسوف لن يستطيع البحث الجاد فى الوجود الكلى ومناقشة الامور الكلية الشاملة الا اذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية. وهذه هى الخطوة الاولى من خطوات الموقف الفلسفى[٢٨].

ان الفيلسوف لا يهتم بمتطلبات الامور العارضه ولا بأذواق الناس المتغيرة. وهل فى هذا لوم عليه؟ أو ليس من خاصية الانسان أن يتعدى الوجود العارض للزمن ؟ أو لا يعنى تمسكنا بكون اللحظة الحاضرة هى وحدها هدف المعرفة، أن ننزل بالانسان إلى مرتبة الحيوان ؟ وكل من يحيا حياة العقل حسب اعتقاداته الفلسفية يعرف أن الأمر على غير ذلك : ذلك أن الفلسفة، وبسبب انها، على التحديد، لا تهتم بأمور اللحظة الحاضرة، أى أمور (هذا والآن)، الفلسفة تقوم عن حق بدور واحدة من اكبر القوى العقلية والروحية التى تمنع الانسان من الهبوط الى مستوى البربرية، والتى تساعد على بقاء الانسان انسانا وعلى أن يصير انسانا على نحو أفضل وافضل.[٢٩]

واذا كان يحلو للعامة أن تسخر من الفيلسوف لانه يعيش فى عالم افكاره التى تبدو غريبة، وبالتالى يتراءى لهم كشخص انعزالى لا يكترس بأمور الحياة، ولا يعبأ بمشكلاتها.

وليس هناك ما هو أبطل من هذا الرأى، لان الفيلسوف الحق ليس انسانا انعزاليا لا يهتم بمشكلات الواقع ولا يحاول الاسهام في حلها، الا أنه فى حقيقة الامر غير ذلك، ومما يساعد على اظهاره فى المجتمع الحديث بهذا المظهر أن العلم ورجاله موضوع تقدير المجتمع من الناحية المادية والمعنوية، لان العلم يقدم نتائجه مباشرة وملموسة ذات نفع عاجل فى مختلف الميادين التطبيقية، فإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة نجد العكس من هذا كله، ذلك لان الفيلسوف انما يسبر أغوار المجتمع

البعيده، ولا يهتم كثيرا بأن يقدم نتائج عملية مثمرة لابحاثه الفلسفية، بل هو يكتفى بفهم الحقيقة الخارجية أو الذاتية، ويبلور آراؤه في مذهب معين، لان الحضارة تقوم علي الفكر أولا ويأتى العمل في المرتبة التالية(٣٠).

والواقع أن الخلوة إلى الذات والتأمل شرطان أساسيان لا غنى عنهما للتفلسف، ذلك لان هذه الخلوة الى الذات والاستغراق فى التفكير انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والمادية، حتى يوفر الفيلسوف لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتأمل والتفكير والفلسفة(٣١).

ومن ثم فإن دراساتنا للفلسفة ولمذاهبها السابقة انما تكون على سبيل الاسترشاد بآراء الفلاسفة السابقين، ويقصد المران العقلى على ممارسة التفلسف، ولكن عملية التفلسف ذاتها وأصالتها وجدتها، لا تتعلق بما ندرسه وبما نحفظه من مذاهب السابقين، بل هى عملية أساسية أصيلة تنبع من الذات، وتسجل أفكارا خاصة لهذه الذات تختلف عن أفكار الاخرين مثلها مثل عملية الابداع الفنى، فكما أن الرسام مثلا يحتاج إلى الفرشاة والى الوان مختلفة وتقديرا للزوايا والأبعاد والظلال والاضواء، وهذا ما يسمى بتكنولوجيا الفن، أى قواعد الصنعة الاساسية التى يجب أن يتعلمها المبتدئ لكى يبدع ويتفوق في صناعته. كذلك فى ميدان الفلسفة هناك بعض المصطلحات والمواقف التى يجب أن يدرسها الطالب لكى يتدرب على الفلسفة والتفلسف،

وكـمـا نجـد فى حـالة الفنان أن التـدريب لن يخلق من المـارس فنانا عبقريا، لان الابداع الفنى العبقرى انما يرجع بالدرجة الاولى الى مواهب وقدرات كامنة فى النفس، والى ملكات خاصـة للفنان، ليست نتيجة مباشرة للتدريب الفنى الأول.

فـالامر كذلك فيـمـا يختص بالفلسـفـة، حيث نجد أن التـدريب الفلسـفى الاول ضرورى لا غنى عنه للسير فى الطريق الفلسـفى، ولكن ليس بالضـروة أن تكون نهـاية المطاف بهـذا التـدريب ظهـور عـبـقـرية فلسـفـية، بل العبقرية فى الفلسفة - كما هى فى الفن - انما ترجع إلى أصالة كامنة واستعداد فطرى في الذات، فهى هبة فردية خالصة وتعبير فريد عن صلة الذات بالوجود(٣٢).

ان الفلسـفة تملاء دروبنا وتنساب فى جوانب حيـاتنا وتوجه جـميع أعمالنا، حتى لنجد في أقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة أو مضمرة ... فكل ما حولنا يدفعنا إلى اتخاذ موقفنا منها، وان كان فيها ما لا يمت إلى العالم المادى بصلة، فإنها تدخل فى صميم المعضلة الانسانية الكبري، فلا يستطيع الانسان، اى انسان أن يظل غريبا عنها غير مبال بها، الا اذا تنكر لانسانيته وتخلى عن طبيعته. بل أننا اذا رفضنا أن نحدد موقفنا منها، فهذا الرفض نفسه ينطوى على موقف فلسفى معين(٣٣).

## ثالثا: مكانة الفلسفة في المجتمع

يتهم الكثيرون الفلسفة بوصمة الجمود، والبعد عن الحياة والواقع وينظرون اليها شذرا. انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفات القديمة سواء أكانت يونانية أم اسلامية، في هذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية، فأخذ يشعر المرء بالضيق والتبرم من جدوى وأهداف الفلسفة، بل ويشكك في وظيفتها والغاية المرجوة منها.

ما هي الفائدة الحقيقية من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نهتم بهم هذا الاهتمام؟ وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم، وبيننا وبينهم فواصل تباعدهم عنا، فواصل من الزمن .. وفواصل من التفكير... وفواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة، ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجا. فضلا عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة، لاسيما ونحن نشهد كل يوم تحولا وتغيرا جديدا في تصوراتنا ومفاهيمنا وانقلابا هائلا في اتجاهاتنا الفكرية، وفي ادراكنا للحقيقة الكونية، في ضوء التطور السريع في العلم والصناعة[٣٤].

ومن ناحية أخرى، يسخر البعض من الفلاسفة ويحطون من قدر عملهم، ويقولون : ان الفلسفة هي مجموعة من التأملات المجردة التي لا أهمية لها في الحياة، وانه ينبغي بالأحرى الاتجاه إلى دراسة العلوم

التطبيقية، لانها هي التي تحدد طرائق عمل كل أوجه (من عمل المهندس إلى عمل الحربي)، من مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة والاساس الذى يقف وراء ذلك هو أنه "فلنعش أولا ولنتفلسف بعد ذلك"، كما يقول المثل اللاتينى، والتفلسف لا يغنى من فقر ولا يسمن من جوع.[٣٥]

أجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم، انهم يريدون أن ينصرفوا الى العلوم، فهى أجدى لهم وأنفع.. وحسنا فعلوا، فنحن لا نريد لهم غير ذلك. لكن ما معني العلم بلا فلسفة ؟ وفى حوزة من نشأت العلوم ؟ أو لم تكن جنينا في احشاء الفلسفة، ثم ترعرعت ونمت في كنفها حتى إذا استقلت عنها أخذت تتوقف في وصفها للاشياء عند عللها القريبة، تاركه للفلسفة الام مهمة مواصلة السير بحثا عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى؟ ألا يفتقر العلم إلي أساس فلسفى يقوم عليه؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمى؟ أو ليس أفضل العلماء من استطاع التفلسف فى علمه؟

ان تأخرنا العلمى من تأخرنا العقلى والفلسفى، ولابد من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لانجاب المفكرين والعلماء[٣٦].

فمما لاشك فيه أن حاجتنا للفلسفة اليوم أكثر من ذى قبل، وعصرنا أحوج إليها من أى عصر سابق. صحيح أن الانسان فى عصرنا الحاضر قد اكتسب "بالعلوم الرياضية والطبيعية" قوة هائلة، كفلت له

السيطرة على الكون، وتهيأ له من الوسائل المادية لو أحسن استخدامها لكفل لنفسه حياة أهنأ وأسلم، وأحفل بمعانى الحق والخير والجمال. لكن "علوم الانسان" من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد، ولم تتقدم فى الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية، ونتيجة هذا أن الانسانية أصبح لها اليوم من القوة المادية نصيب وافر، ولكن حظها من القوة الروحية والاصلاحية نزر يسير[٣٧].

ومن هنا تصبح الفلسفة - فى نظرنا - هي الكفيلة لسد هذا النقص لان الفلاسفة هم حاملوا لواء القيم الروحية، وهم بناة الحضارة بمعناها الانسانى الصحيح، وهم المصلحون الحقيقيون وكل اصلاح تم فى الماضى، أو سيتم فى المستقبل انما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين. وقد صدق من قال :"لولا أحلام الفلاسفة في الازمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى اليوم كما كانوا يعيشون قديما عراة حفاة فى الكهوف"[٣٨].

والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتابا مطويا إذا لم نفسرها بالفلسفة، ونفس الشئ يمكن أن يقال في شأن الدين. والدين بطبيعته لا يعتمد على الفلسفة، ولكنه يحتاج هو الاخر الى الايضاح والى والتفسير، لان الانسان كائن مفكر. وفى الواقع فان المفسر ان لم يستخدم فى هذا الجهد التفسيرى فلسفة عقلية، فانه سرعان ما يقع فريسه التعصب والانحياز.

ان المؤرخين والسياسيين ورواة القصص والاخبار - مهما يكن شأنهم - ليتضاءلون بالقياس الى ذوى الاقدام من الفلاسفة والمصلحين، أولئك الذين نقبوا فى أغوار النفس، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التى ترمى اليها الانسانية[٣٩].

واذا كانت الفلسفة هى علم الوجود العام، فهى أيضا علم الحياة الكلية، ومن هذه الناحية فانها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الانسان المعاصر بعدا هاما من أبعاد وجوده، ونافذه يطل منها على الوجود العام الذى التحم وجوده به التحاما مباشرا. وهذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام فى عصرنا الحاضر لا يلغى أبدا تآخيا دوليا. اذ أنه لم يقم الا على مجموعة من التناقضات والصراعات الايدبولوجية، وكل هذه الصراعات تدعو الانسان لتعميق وجوده وصقل وعيه، وذلك ليتبين طريقه وسط كل هذه التناقضات، وليوضح لنفسه أولا أين يضع قدمه، وما هى حدود مسئوليته فى ازالة الغبار من طريقة وطريق الاخرين. وليست هذه الدعوة فى جوهرها الا دعوة للتفلسف[٤٠].

ان الفلسفة ليست ترفا أو لهوا مدرسيا بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع والانسان. فالفلاسفة لم يعيشوا يوما بمعزل عن الحوادث والتيارات التى تسود مجتمعاتهم، ولا يتصرفون عما يدور فى بيئتهم من مؤثرات، بل لقد كانوا دائما على صلة وثيقة بهذه الحوادث والتيارات، وعلى فهم وادراك بتلك المؤثرات، فانعكس ذلك على فلسفاتهم وترك آثارا مختلفة فى مذاهبهم التى تعبر عن تجارب حياتهم، وآمال مجتمعاتهم وأصلاح حال مواطنيهم.

ومن ناحية أخرى، فانه ليس أكثر بطلانا وفسادا من أنكار أهمية وجدوى الفلسفة وتأثيرها العميق فى الحياة. صحيح أن الفيلسوف لا يحتل دائما مكانة مشهودة فى الحياة اليومية، وقدره فى الأغلب أن لا يفهمه القوم الا بعد موته، وان كان التاريخ قد عرف فلاسفة ذاقوا طعم المجد فى حياتهم، مثل "أفلوطين" وتوما الاكوينى وهيجل وبرجسون، ولكن حتى في مثل هذه الحالات . فأن الأمر كان أمر موافقتهم لذوق العصر ولم يكن أمر تفهم شامل من جانب العصر لفلسفاتهم.

وليس هذا هو كل شئ. فمهما بدا ، فى الظاهر، من عدم جدوى الفلسفة، الا أن الفلسفة فى الواقع تمثل قوة تاريخية مؤثرة وقادرة. فينبغى أن نوافق "هوايتهد" حين مقارنته ما أحرزه الاسكندر المقدونى أو قيصر الرومانى أو نابليون من نجاح بالنتائج، التى تبدو فى الظاهر غير مثمرة، بالنتائج التى يحصل عليها الفيلسوف: فالواقع ان الذى يغير مسار الانسانية انما هو الفكر(٤١).

وعلى اية حال فان الاشارة إلى بعض الأمثلة والنماذج، تعد خير دليل يوضح مدى تأثير الفلسفة ومكانتها فى المجتمع، فنجد من دراستنا للفلسفة اليونانية كيف كان الفيلسوف اليونانى على صلة وثيقة بالمجتمع يؤثر فيه ويتأثر به، ويوجه تياراته السياسية والاقتصادية، فسقراط مثلا وقف فى شجاعة نادرة وبطولة فذة أمام مثيرى الفتنة والتشكيك من السوفسطائيين الذين كانوا يتحكمون في النظام السياسى الأثينى باستخدامهم لأساليب الجدل والمغالطة الخادعة وضروب التضليل والنفاق.

وكذلك أفلاطون فانه قام ينادي بإعادة بناء واصلاح المدن اليونانية سياسيا واجتماعيا، وقد ساهم مساهمة فعالة في تهيئة الفرصة لاصلاح الحكم في جزيرة صقلية، وكانت فلسفته بشكل عام ذات وجهة سياسية، اذ انها كانت تستهدف قيام عالم أفضل، اشار إليه وإلي كيفية بنائه في محاورة الجمهورية[٤٢].

وكذلك أيضا فان أرسطو يعد المعلم الأول والموجه الكبير للاسكندر الاكبر لانه كان معلما ومرشدا له، وكان لصداقة أرسطو بالملك هرمياس أثرها الذى لا ينكر فى توجيه هذا الملك إلى الناحية الفلسفية والعدالة والتمسك بالمبادئ في النشاط السياسى.

وفى فرنسا نجد الفيلسوف الفرنسى ديكارت وهو رائد الفلسفة الحديثة، وصاحب المنهج الدقيق الذى يعتمد على بداهة العقل، وله أبلغ الاثر فى مختلف النواحي الثقافية والعلمية والفكرية فى حياة المجتمع الفرنسى والاوروبى، في القرن السابع عشر.

وبالمثل نلمس تأثير الموسوعيين وفولتير وروسو وغيرهم من الفلاسفة والكتاب الاحرار فى فرنسا- حيث كان لدورهم البارز والفعال الشئ الكثير فى ايقاظ الوعى القومى للشعب الفرنسى، وكيف انهم أسهموا ومهدوا لقيام الثورة الفرنسية، فكانت كتابتهم هى السبب الأول والدعامة الكبرى لقيام هذه الثورة.

ونجد فى المانيا أن الفيلسوف المثالى هيجل قد عمل على احياء النزعة الجرمانية القديمة، وقد أدت فلسفته إلى فتح الطريق لتظهر حركات مختلفة مثل الفاشية والحركة الهتلرية والشيوعية، وهو بهذا يعد احدى القوى التى قامت بتغيير وجه العالم فى القرن العشرين(٢٤).

وفى انجلترا نجد الفيلسوف بنتام وراء حركة الاقتصاديين الاحرار، فهو الاب الحقيقى للاقتصاد الحر الذى أدى إلى قيام النظام الرأسمالى، كما أشار إلى ذلك المفكر الاقتصادى الكبير ادم سميث، ولاشك أن جون ستيوارت مل قد أسهم بنصيب وافر في الفكر الاقتصادى والسياسى لانجلترا في القرن التاسع عشر وهو فيلسوف معروف.

واذا استعرضنا موقف الفكر فى الولايات المتحدة الامريكية، نرى أن الاتجاه البراجماتى عند بيرس ووليم جيمس، نجد أن هذا الاتجاه أثر تأثيرا عميقا وواضحا في حياة الشعب الامريكى من كافة النواحى، بحيث أن مفاهيم البراجماتية أضحت دستورا للسلوك في المجتمع الامريكى.

ونختتم عرضنا هذا بالاشارة إلى الشرق العربى الاسلامى، حيث نجد الافكار الفلسفية التى نادى بها جمال الدين الافغانى والشيخ محمد عبده وغيرهم، تأخذ طريقها إلى الشعوب العربية الاسلامية، فتكون سببا فى قيام ثورات تحررية وسياسية واجتماعية فى الشرق- ومن أهم هذه الثورات التى بذر بذورها الاولى جمال الدين الافغانى (ثورة عرابى فى مصر).

فاذا كانت الفلسفة لها هذا التأثير الضخم في حضارات الشرق والغرب، فانه لا يمكن أن نفصل الفكر الفلسفى عن بيئته الحضارية والتاريخية، بينما نستطيع فى أى علم آخر أن نفصل بين موضوع العلم وتاريخه، ففى علم الفيزياء مثلا نستطيع الفصل تماما بين تاريخ هذا العلم وبين ما يدرسه علم الفيزياء المعاصر من مشكلات تتصل بهذا العلم، ولكننا فى نطاق الدراسات الفلسفية لا نستطيع أن نفعل هذا، لان المشكلة الفلسفية تظل فى جوهرها حية دائما، وتتطلب حلولا مختلفة بحسب تطورات الفكر في كل عصر من العصور[٤٣].

ونحن فى تاريخ الفلسفة لا نلقى ضوءا كبيرا على الواقعة، بل نوجه النظر إلى الفكرة التى تصاحب الواقع التاريخي، لانها فكرة انسانية فى صميمها. والعقل واحد عند البشر جميعا، وانما الاختلاف يكون فى الصياغة وفي طريقة تناول الافكار وفي الظروف التاريخية والمحلية لكل مجتمع.[٤٤]

والواقع أن سائر البشر، بمن فيهم هؤلاء الذين يظنون انهم لم يغمسوا اصابعهم فى أى فلسفة، انما هم متفلسفون هواة، وفى نفس الوقت الذى يستخفون فيه بأعمال رجال ذوى قدرات عقلية تفوق قدراتهم أيما تفوق، فانهم يبنون لانفسهم فلسفاتهم الخاصة، وأن تكن عديمة الفائدة ورديئة القيمة.

## رابعا: الفلسفة والدين والعلاقة بينهما

عرفت بلاد اليونان، فى القرن الخامس قبل الميلاد، بعصر من عصور العظمة والازدهار، لا من الناحية السياسية فحسب، بل من الناحية العقلية أيضا. كان ذلك العصر فتحا جديدا فى تاريخ الفكر البشرى، استيقظ فيه الانسان من سباته العقلى، فنحى عن ذهنه كابوس الخيالات الاولى التي كانت أشبه بتخبط المرضى وخرافات الاطفال، وازال عن نفسه ما كان يساورها من فزع وهلع ازاء مشاهد الطبيعة وأحداثها، تلك المشاهد التي كان يشعر بعجزه وقصوره عن الاحاطة بها والسيطرة عليها.

ولاول مرة فى ذلك العصر تحقق للانسان، عن وعى وشعور، انه هو الناظر المتفرج على مشاهد الكون كله، واتضح له أن العالم الممتد بأسره موجود بالقياس اليه، وعرف انه إذا تهيأ له من الصَبر والاقدام وبذل الجهد ما يدعم به قواه، واستحق أن يطمع في الاشراف على الاشياء، فيضبط جريانها، ويوجهها الى تحقيق أسمى ما يصبوا اليه من غايات.

ومن هنا امتازت الفلسفة اليونانية، فيما بذلته من جهود قيمة لفهم العالم، بأنها جعلت الاشياء كلها تستند إلى مبدأ المطلق، مبدأ الكمال أو الانسجام، الذى يجعل للكون معنى، ويدبر جميع الاشياء ويوجهها نحو غاية، فقد تناول فلاسفة اليونان مشاكل العالم والنفس والالوهية وناقشوها باسلوب منطقى، واتخذوا بصددها مواقف خاصة، أى مذاهب دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية. وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقينى بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم

سائر الظواهر، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون، ولهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى، واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التى لا تحمل في طياتها تبريرا منطقيا مقنعا.

على أن انتشار الفلسفة اليونانية فى شرقى حوض البحر الابيض المتوسط، أى منطقة ظهور الاديان السماوية الكبرى: اليهودية والمسيحية والاسلام، جعل من الضرورى أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الاديان، لاسيما وأن الموضوعات التى تصدت لمعالجتها الفلسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الاديان مع اختلاف فى المنهج والغاية[٤٥].

ولو تأملنا طبيعة المسائل التى حاولت الفلسفة معالجتها خلال أهم فترات تاريخها، وقارناها بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية، لاتضح لنا أن الخلاف الطويل الامد بين الفلسفة والدين لم يكن له داع على وجه الاطلاق. ذلك لان الفلسفة كانت تكرس اهتمامها في الأساس للبحث في أصل الكون ونشأته، والغاية التى يتجه اليها، وفى مركز الانسان أو مكانته بالنسبة للعالم، وفى الحياة الاخلاقية ووسائل تحقيقها، وفى مصير الانسان وما له، وهل سيفنى بعد الموت أم سيبقى. وهذه المسائل والمشكلات تكون فى الوقت ذاته محور العقيدة (في الاديان السماوية على الأقل).

ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الأقل، لم يكن يختلف كثيرا عن مجال اهتمام الدين. وهنا يحق للمرء

أن يتساءل لماذا اذن كل ذلك التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخا عند الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا تهدأ، وبأن عقل الانسان أو روحه لا يتسع لاثنين معا، فأما احدهما وأما الاخر ؟

ان قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحا مستقيما، بل كان يسير فى معظم الاحيان فى خطوط شديدة التعرج والالتواء. ولعل السبب الاكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الانسانية، لم يكن نوع الافكار التى ينادي بها كلا الطرفين، وانما طريقة التفكير لدى كل منهما. ان الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن فى جوهرة خلافا فى المضمون أو المحتوى بل كان خلافا فى طريقة التناول.[٤٦]

فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلى. أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلى. ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقى، ويستند فى مجمله إلى المبادئ الاساسية للمنطق العقلى، أما بالنسبة للدين فان الايمان المطلق بصدق الوحى والتصديق بالرسالات هو ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها فى الواقع.

ومن ثم فإذا كان التناقض هو المعيار الأول للرفض فى الفلسفة، فان الايمان الدينى لا يبحث أصلا عن التناقض، بل يصل الامر ببعض اللاهوتين إلى حد القول ان المرء يؤمن لان ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويري فى قبول المتناقض والممتنع ابلغ دليل علي رسوخ الايمان.

واذا كان بعض المفكرين قد حرص على دعم الايمان، ومعتقداته الاساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ..الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فان هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلي رجال الدين. وفضلا عن ذلك فإن أمثال هذه الأدلة والبراهين لم تكن، في الاغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها إلي نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلمات دينية معينة، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا تستند على أرض صلبة، ذلك لان الفيلسوف يريد أن يناقش كل شئ، في حين أن رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود ضيقة ومعينة، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الجوهرية. وحين يطالب الفيلسوف بأن تخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الاحيان لا يفعل ذلك لانه يسعى إلي دحضها أو هدمها، وأنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب. ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما فى الامر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلي هذه المعتقدات لانه "اقتنع" بها، لا لانه "سلم بها".

ومن ناحية أخرى فان رجل الدين حين يصر على أن المنطق لامكان له في عقيدته، فانه لا يفعل ذلك كرها بالمنطق، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقى، ويطبقها، في مجالات أخرى غير المجال الدينى، وكل ما فى الامر أنه يتمسك بالمعنى الاصلى للايمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق والمناقشة.

ويمكننا أن نستخلص ذلك ما يلى : أن الفلسفة (ما عدا استثناءات قليله) تغلب عليها الطابع العقلى، فى حين أن الدين يغلب عليه العاطفة والشعور الوجدانى. والفلسفة انسانية المصدر، بينما الدين (فى حالة العقائد السماوية على الأقل) مصدرها وحي الهى.[٤٧]

وكان لابد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إلى ما يأتى: أما الى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أى صورة من صور انتشار التيارات الثقافية.

واذن فقد كان من المؤكد الا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها، لاسيما عند الخصوص، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير مستمدة من النصوص الدينية وحدها. وكأن من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طواعية موقفا يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة، بحيث يسيران معا فى حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل.

لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن اسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية، ويرفضون جميع صور التأويل التى تجعل للنص ظاهرا وباطنا، ويقنعون بالاستناد المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من اتباع هذه الاديان السماوية، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين.

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلي التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة.

ومن ثم فان التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين العقل والنقل، والتعايش الذى لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة[٤٨].

**أ) اليهودية والفلسفة :**

رغم أن الديانة اليهودية ظهرت فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، الا أنها لم تصل إلي اليونان، وذلك لان الدين اليهودى دين مغلق- وذلك على عكس الدين الاسلامي الحنيف- ولم يصل الينا أى ذكر عن مفكر يهودى الا في القرن الأول الميلادى وهو فيلون السكندرى صاحب منهج التأويل الرمزى.

وعلى هذا النحو لم يكن للفكر اليهودى أى تأثير على الفكر الغربى قبل أن يعتنق الغرب الديانة المسيحية، حيث اعتبر آباء الكنيسة الأوائل المسيحية امتدادا للديانة اليهودية، واعتبروا التوراة جزءا من كتابهم المقدس واطلقوا عليه اسم العهد القديم، ومن ثم تسربت بعض الافكار المذكورة فى العهد القديم وشروحاته المختلفة إلى الفلسفة اليونانية[٤٩].

**ب) المسيحية والفلسفة :**

مما لاشك فيه أن الأصل فى الفلسفة أنها نظر عقلى يقوم علي البرهان وأما الديانة المسيحية فهى عقيدة موحاة تقتضى من أهلها الايمان، وتستند إلى أمور فائقة للطبيعة، كالقول بالتثليث والتجسيد والفداء- ومن ثم تكون فلسفة أوربا في العصور الوسطى فلسفة

مفكرين يدينون بالمسيحية، وكان منهم من تصدى لمحاربة الفلسفة والمشتغلين بها، وبدا هذا عند بعض فلاسفة القرن الثانى حتى نهاية العصور الوسطى، وإلي جانب هؤلاء كان فريق آخر يتخذ الفلسفة اداة لتفسير العقيدة الدينية والدفاع عنها، كما نرى فى بعض الفلسفات التى امتدت من القرن الثانى حتى القرن الثانى عشر، ومن هؤلاء من ميز بين الفلسفة والايمان، ثم تصدى للتوفيق بين العقل والوحى، بين الحكمة والشريعة، كما فعل البيروتوما.

واذا كان النظر العقلى عند اليونان قد تحرر من قيود الحياة العملية ومقضيات الحياة الدينية، لان اللذة العقلية كانت جماع بواعثه، وكشف الحقيقة كان أقصى غاياته، واذا كان الرومان قد سخروا العقل لخدمة الحياة العملية - الاخلاقية بوجه خاص - فان مفكرى المسيحية قد رفضوا هاتين النزعتين، لان نزعة اليونان ترف لا طائل من ورائه، ونزعة الرومان حرص على الدنيا التى بشرت المسيحية بالاستخفاف منها.

ومن هنا قال المؤرخون أن الفلسفة منذ عصور المسيحية الاولي كانت متضمنة تكوين العقيدة الدينية، وسلطة الدين الجديد على وفاق، وكانوا ينزعون إلى البرهنة على أن الحقائق التى نزل بها الوحي الالهى، تساير منطق العقل السليم، فانصبت الدراسات الفلسفية فى قوالب لاهوتية خاصة، حتي العلوم - وكانت لا تزال فى نطاق الفلسفة- كانت موضع استخفاف ما لم تسخر لا قرار ما جاءت به الكتب المقدسة، وكادت غاية البحث عند أهلها تقتصر على الكشف عن جلالة الله وروعة حكمته البادية في هذه الخليقة.

وبالاضافة إلى هذا فلقد ظهرت روح التحرر الفكرى، أبان العصور الوسطى المسيحية، والتى تتمثل فى تحرر العقل رويدا من سلطة الدين المسيحى، فالقديس أوغسطين الذى كان ينادى بالصيحة القائلة (آمن كى تتعقل) سرعان ما تعدلت صيحته بحيث اصبحت تعنى التوازن بين قوة الدين وقوة الفكر، فالفكر الصحيح يؤدى إلى الدين الصحيح والدين الصحيح يؤدى إلى الفكر الصحيح، ثم انقلب الميزان عند القديس "توما الاكوينى" الذى غلّب الفكر على الدين فى صيحته القائلة :

"تعقل كى تؤمن "- ولازال للديانة المسيحية تأثيرها على مفكرى العصرين الحديث والمعاصر من أمثال ديكارت ومالبرانش وباسكال وهيجل وسورين كيركجارد وياسبرز وجبرائيل مارسيل وغيرهم(٥٠).

### ج) الدين الاسلامى والفلسفة :

الاسلام هو الدين الذى صدع بالدعوة اليه محمد رسول الله، ودعا اليه اثنين وعشرين عاما ٦١٠-٦٣٢ ميلادية. ورأس أركان الايمان فى الاسلام التوحيد. وهو الايمان بأن الله واحد لا شريك له (لا يشركه اله آخر فى تدبير العالم ولا يشبهه أحد من خلقه فى صفة من صفاته ولا هو يشبه خلقه في صفاتهم). والايمان وحده في الاسلام لا يكفى، بل لابد من العمل الصالح.

وكذلك أمر الاسلام بالايمان باليوم الآخر وبالقضاء والقدر، خيره وشره، والاخلاق فى الاسلام جزء من الدين. ان الصدق وطاعة الوالدين

والاحسان إلي المحتاجين وترك ايذاء الناس، والنظافة والعدل أمور تلحق في الاسلام بالتعبد، بل هي فوق التعبد العادى أحيانا.

وعلى الرغم من أن القرآن لا يعد في جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذى نعهده في تصانيف العلوم، إلا أن آياته الشريفة تحض المؤمنين وغيرهم على النظر في ملكوت السماء والارض والتأمل في بديع مخلوقات الله وعجائب صنعه، حتي يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه، فتكون الموجودات دالة على وجود موجدها. يقول تعالي :"أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون"(٥١).

وقوله تعالى :"ان ربكم الله الذى خلق السماوات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين"(٥٢).

وحينما واجه الدين الجديد الاديان والنحل الاخرى، التى سبقته الى الانتشار في نفس المنطقة كالصابئة واليهودية والمسيحية. وكان علي حملة العلم والمثقفين من المسلمين أن يهبوا للدفاع عن الدين فى مواجهة الخصوم.

حقا ان الاسلام يدعوا إلى العلم والى التفكير فى مظاهر هذا الوجود، ثم هو يعلمنا - فى باب مبحث المعرفة - ان الناس يولدون لا

يعرفون شيئا، وان الانسان يكتسب معارفة بعد ذلك عن طريق الحواس ومن طريق التفكير.

ويحثنا القرآن الكريم على انتهاج طريقة التدبر والتبصر، وقوامها أعمال الفكر والنظر، ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد، والتزمت الذى لا برهان يدعمه. وفى القرآن الكريم آيات شريفة عديدة تدعو جميعا إلي تحكيم العقل، وازدراء من لا يحكمون عقولهم فى الامور والاشياء، ومن قوله تعالي: "قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى[٥٣] ، وقوله ( وما يعقلها الا العالمون)[٥٤]، وقولة أيضا (انما يخشى الله من عباده العلماء)[٥٥].

ولاشك أن تعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالانسان الى درك الحيوان الاعجم، بل تعد أخس أنواع الحيوان وأقلها شأنا، اذ المعروف أن بعض الحيوانات تتكيف وفق قدرتها وتأبى الخضوع السلبى، والانقياد الاعمى لظروف البيئة الطبيعية، فتبصر منافعها ومضارها فتلزم بعض ما تبصره.

والقرآن بعد ذلك يرفض الجمود على تقليد الاباء والاجداد، اذا كانت هذه التقاليد تناهض أحكام العقل القاطعة، ويسخر بهؤلاء الجامدين، ويستنكر من الخرافات والبدع والاساطير، ويندد بالمقلدين الذين لا يفكرون الا بعقول غيرهم.[٥٦]

كما نجد في القرآن الكريم شواهد على مقولتي المكان والزمان الفلسفيتين وعلى تطور الجنين في الرحم، وحقائق عن الفلك والطب وسائر العلوم، فضلا عن احتوائه عما وصل اليه العلم الى اليوم - غير أن الله عز وجل قد أنزل القرآن ليعلمنا الحكمة وليزكى نفوسنا.

والامر الذى لاشك فيه أن للفكر العربى الاسلامي مكانته المتميزة، التى لا ينكرها الا جاهل أو معاند أو كلاهما معا. وأول عمل جليل طريف يمكن أن ينسب إلى فلاسفة العرب هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين، وان كان للفلسفة عندهم منزلة الصدارة بالقياس إلى الدين، ما دامت الفلسفة بطبيعتها تتجه إلى الصفوة أو (الخاصة)، في حين أن الدين بطبيعته انما يتجه إلى (الكافة) أو العامة.

وحسبنا، لكى نتبين مظاهر هذا التوفيق أن نشير إلي بعض الامثلة على ذلك :

فمن المسلم به الآن لدى الباحثين الغربيين أن "الفارابى" كان له أبلغ الاثر في فلسفة العصور الوسطى، حيث ترجم كتابة "احصاء العلوم" الى اللغة اللاتينية، وكانت له فى المدارس المسيحية واليهودية منزلة رفيعة. ويظهر ذلك الاثر على الخصوص عند "روجر بيكون" و"ريمون ليل". وأن ترتيب "الفارابى" للعلوم هو نفس الترتيب الذى قبله الفلاسفة المسيحيون في القرن الوسطى مع فوارق طفيفة".

وأعجب من هذا أننا نجد الفيلسوف العربي، بعد أن حاول أن يثبت اتفاق مذهبى أفلاطون وأرسطو باعتبارهما ممثلين للفلسفة القديمة، يحاول محاولة جديدة وهى أن يؤكد أنه لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الاسلامية - كمسألة حدوث العالم، واثبات الصانع، وبقاء النفس بعد الموت ثم مسألة الثواب والعقاب - من جهة أخرى. وتعليل ذلك أمرا يسيرا أيضا : فالفارابى كان فيلسوفا ومسلما فى آن واحد، أعنى أنه كان موقنا بجلال الفلسفة من جهة، ومؤمنا بكمال الاسلام من جهة أخرى. فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان، لان الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من جهتين مختلفتين، وكل ما في الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التى يعمد إليها الدين. ففى حين أن الدين يلجأ إلى طرق التخيل والاقناع النفسي، تلجأ الفلسفة إلي المعقولات والبرهان العقلى.

أما بالنسبة لمفكرنا الثانى ابن سينا فقد يكفى أن نذكر قانونه فى الطب وأقواله عن النفس، وأثر ذلك فى الفلسفة المسيحية مشهور، فقد جرى القديس توما الاكوينى علي نهج ابن سينا فى الرجوع إلى أرسطو، للتدليل على وحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية، ومن أطلع علي تاريخ الفلسفة الحديثة يلمس كيف أن ديكارت سلك فى اثبات وجود النفس وروحانيتها واستقلالها عن البدن، مسلكا شبيها الى حد كبير بمسلك ابن سينا من قبل[٥٧].

## خامسا: بين الفلسفة والعلم

لقد كانت الفلسفة فى بداية أمرها ومنذ عصورها القديمة تشتمل على جميع فروع المعرفة البشرية المنهجية المنظمة، فلما وضعت مناهج البحث العلمى وتحددت معالمها في العصر الحديث، استقلت عن الفلسفة مجالات من الدراسات تحت اسم العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الانسانية بحسب مسائلها ومناهجها، فاعتمدت العلوم الطبيعية على الملاحظة والتجربه منهجا لدراستها، واتجهت العلوم الانسانية أو الاجتماعية التى النشاط الانسانى كموضوعا لاهتمامها، وسعت فى العصر الحديث الى مسايرة العلوم الطبيعية فى استعارة الملاحظة والتجربه منهجا لها، واتخذت العلوم الرياضية الاستنباط العقلى منهجا لها، وانفردت الفلسفة بالبحث في الوجود اللامادى ولواحقه.(٥٨)

ومما لاشك فيه أن غاية الفلسفة كغاية العلم هى البحث عن الحقيقة. وقد كانت الفلسفة عند القدماء "علما" وكان العلم والفلسفة يدلان علي معنى واحد، وهو ذلك النشاط الذي يشتمل على ألوان المعرفة البشرية كلها. فقد كان طاليس وهو أول الفلاسفة الطبيعين وأحد الحكماء السبع، وكان فيثاغورث رياضيا ومهندسا وفيلسوفا. ولقد كان أفلاطون فيلسوفا يعشق الهندسه واعتبر الرياضيات اساسا ضروريا للتفلسف، ومن المعروف أنه كتب علي باب أكاديميه هذه العبارة "من لم يكن رياضيا فلا يدخل علينا". وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تنظم العلوم جميعها. كما كان ابن سينا طبيبا مشهورا

وفيلسوفا قديرا، وكان ديكارت عالما رياضيا وهو المبتكر لعلم الهندسة التحليلية(٥٩).

ويمكننا أن نصف العلاقة بين العلم والفلسفة بأنها علاقة مزدوجة، تشتمل على وظيفتين رئيسيتين هما : التحليل والتركيب. فالفلسفة ترتبط بالعلم وهي تمارس نشاطها التحليلي، في حين تجعل الافكار العلمية السائدة في كثير جدا من العلوم بغير تحليل ولا تحديد مثل المادة، والطاقة والقانون، والنظام، والقوة، والزمان، والمكان، والعلية ...الخ- غير أن العلم لا يقوم بصياغة هذه المفاهيم وتحديدها، وانما هو يترك للفلسفة تلك المهمة(٦٠).

- واذا كانت الفلسفة تلتقي بالعلم وهي تمارس نشاطها التحليلي، فانها ترتبط به أوثق ارتباط في وظيفتها الثانيه، أعني حين تمارس نشاطها التركيبي. ولقد قيل ان العلم هو عملية تعلم الاكثر والاكثر عن الاقل والاقل أما الفلسفة فهي عملية تعلم الاقل والاقل عن الاكثر والاكثر، أو بعبارة أخرى أن العلم يسير في طريق التخصص والتفصيلات الدقيقة، أما الفلسفة فهي تسعى إلى أقامة مركب يتزايد شموله باستمرار، والمثل الاعلى للفيلسوف هو شخص يتجنب التخصص في اهتماماته وتكوينه، بقدر ما يحرص عليه العالم، فاتساع نطاق الاهتمام يكاد يكون مرادفا للموقف الفلسفي(٦١).

والواقع أن ارتباط الفلسفة بالعلم لا يقتصر على التحليل والتركيب اللتين تقوم بهما الفلسفة فحسب، بل هى تضرب في التاريخ بجذور عميقة، كما أسلفنا إلى الشعوب العربية الاسلامية فتكون سببا فى قيام ثورات تحرريه وسياسية واجتماعية في الشرق. ومن أهم الثورات التى جلوتها جمال الدين الافغانى (ثورة عرابى فى مصر).

ومن ناحية أخرى نرى الفلسفة تسبغ الوحدة والنظام على مجموعة العلوم، ونقيم أحكامنا على أسس نقدية راسخة، ذلك أن الخاصية الجوهرية التي تتميز بها الفلسفة عن العلم هى النقد. فالفلسفة تختبر المبادئ التى يستخدمها العلم وأيضا تلك التي نستخدمها في حياتنا اليومية، ونبحث عما اذا كانت هذه المبادئ قد خلت من التناقض.

والجدير بالذكر أن العلم يختلف عن كل معرفة تختلط بالغيبيات أو الخرافات، أولا تقوم على منهج علمى سليم، يمتاز بدقة الاستدلال التي يؤيدها الشواهد والبراهين المقنعة، ويكون على درجة من الثبات، تجعله محل ثقة الجميع. كما يختلف العلم عن الفلسفة والفن والتصوف والايديولوجيا والدين[٦٢].

فالعلم يدرس موضوعات محددة ويتناولها بطريقة موضوعية يدخل كل منها فى احدى تخصصاته الفرعية التى يختص كل منها بمجال واحد لا يتعداه، أما الفلسفة فهى دراسة عقلية شاملة لكل جوانب النشاط الانسانى وللعالم بأسره، وللوجود بكل نواحيه، فليس ثمة

تخصص، بل نجد الربط والترابط بين المجالات المختلفة. وليس هناك موضوعية، بل مواقف ووجهات نظر شخصية وذاتية تنطوى على أحكام تقديرية وتحديد لما ينبغى أن يكون.

فالفلسفة تحلق إلي أبعد مما هو فى مقدور العلم. وهى تبحث المشكلات من منظور كلى وشامل. اذ تحدد الاهداف والغايات البعيده وهى تمتاز بعدم الاتفاق، اذ هى وجهات نظر فردية لهذه المشكلات، أما العلم ففيه اتفاق بين العلماء. وتسعى الفلسفة للوصول إلي يقين شبه كامل وكلى أو مطلق لن تصل اليه قط، أما بالنسبة للعلم فهو يقتنع بيقين نسبى من الممكن الوصول اليه. يضاف إلي ذلك أن قضايا الفلسفة لا تتصف بالصدق أو الكذب، لانها افتراضات أو رؤى فردية لاتخضع بدورها للتحقيق المباشر، صدرت عن تأمل أو تحليل أو حدس أو استدلال. وربما تصدر عن تجريد وتعميم لامور عينية، ومع ذلك لا تقبل الحسم المادى أما في نطاق العلم فان قضاياه تقبل التحقيق والاثبات العقلى أو التجريبى(٦٣).

ومع ذلك فان الفلسفة جديرة بلقب "العلم" لان اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلى هو ما يميزه عن كل من الفنان والاديب. واذا كان العلم الحقيقى هو العلم بالعالم، فان الفيلسوف يستحق عن جداره بلقب العالم أكثر من أى انسان آخر.

والواقع أن الفيلسوف يلاحظ، لا لكى يصف، ولكن لكى يدرك ويفهم، وإذا كانت العاطفة قد تتدخل أحيانا فتؤثر على أفكاره، فان ما يهدف اليه الفيلسوف في العاده انما هو الفكر العقلى المحض.(٦٤)

وقد يتراءى للبعض أن الفلسفة تأمل عقلي عقيم مجدب، لا طائل من ورائه، في حين أن العلم دراسة عملية تطبيقية، ولكن الواقع أن كلا من العلم والفلسفة هما في جوهرهما نظر يقصد منه المعرفة للمعرفة. فليس الهدف من العلم مجرد "القدرة" على التحكم والسيطرة على الطبيعة كما ذهب "بيكون"، بل ان من شأن العلم أيضا أن يكشف عن الحقيقة، وأن يزيد من كرامه العقل البشرى. ولعل هذا ما لاحظه بعض المفكرين من أنه كلما كانت أبحاث العلماء نزيهة شامله غير مغرضة، جاءت التطبيقات العمليه المترتبة على نظرتهم العقلية أبعد مدى وأرحب مجالا.

ومما لاشك فيه أن أهم ما يميز الروح العلمية على وجه الدقة انما هو الايمان بالحقيقة، والاخلاص الممتزج بالنزاهة الفكرية، والصبر فى البحث، والتواضع العميق الذى لا يخلو من اعتراف بسعة المشاكل، والحس الدينى الذى ينطوى عليه شعور العالم بما فى الطبيعة من جلال وبهاء يستحق الاعجاب.(٦٥)

وفى مجال المقارنة بين كل من الروح الفلسفية والروح العلميه، نجد أن أهم ما يميز الروح العلمية هى خاصية البحث الحر، ذلك لان

العالم لا يقيم افتراضاته على أية سلطة دينية كانت أم اجتماعية، بل هو ينأى بنفسه عن كل شهاده كائنة ما كانت، مكتفيا بالامتثال ليقين العقل وصرامة المنهج التجريبى. ولاشك أن الفيلسوف حين يحرص على الاستناد الى سلطة العقل وشهادة التجربة، فانه يتحرى بذلك الروح العلمية التى تقوم على البحث الحر والاستقلال العقلى.

ومع ذلك فان الفلسفة هى المعرفة، ولكن من المستحيل أن توحد بين هذه المعرفة وبين المعرفة العلمية... والحق أن الفلسفة هى نسيج وحدها، فليس فى وسعنا أن نردها الى العلم أو الدين. ولئن كانت الفلسفة بمعنى ما من المعانى تعد فرعا من فروع المعرفة، أو رافدا من روافد الثقافة، الا أنها في حقيقتها ثقافة روحية قائمة بذاتها، وهى مستقلة عن كل من العلم والدين، على الرغم من كل ما يجمع بينها وبين العلم والدين من روابط وثيقة معقدة.

ومن ثم يتعذر علينا أن نتصور أن مبادئ الفلسفة تتوقف بتمامها على نتائج العلم أو على تقدم المعارف العلمية، ذلك لان الفلسفة فى الحقيقة لا تستطيع أن تنتظر العلم حتى تأخذ نفسها بما حقق من اكتشافات. هذا إلى أن العلم نفسه في تغير وتطور مستمر، ان نظرياته وفروضه لا تثبت على حال، كما هو الحال بالنسبة لعلم الفيزياء مثلا، الذى اختلفت عليه أخيرا تقلبات هائلة وثورات شاملة. أما بالنسبة إلى الفلسفة فان أحدا لا يستطيع أن يزعم أن نظرية المثل الافلاطونية (مثلا) قد لحقها التبدل والتغير بحيث أصبحت عتيقة بالية

بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة، كما أن أحدا لا يتجاسر بالقول أن منطق هيجل أو منهجه الجدلى قد صار فى خبر كان بسبب ما أحرزه العلم من تقدم. فالفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى، لانها تتعلق- فى جانب منها - بما هو أبدى وأزلى(٦٦).

## مظاهر الاتفاق والاختلاف بين العلم والفلسفة :

ونختتم عرضنا للعلاقة بين الفلسفة والعلم بتقديم أهم مظاهر الاتفاق والاختلاف بينهما نجملها على النحو التالى :

١- يهدف العلم إلى وصف وتفسير الظواهر للكشف عن القوانين التى تتحكم فيها، اما الفلسفة فهى تحاول تفسير وتبرير ما تصل اليه العلوم من نتائج عن هذه الحقائق، ولهذا فاننا نجد الفلسفة يجب أن تعتمد على آخر ما توصل إليه العلم من نتائج فى عصره.

٢- اذا كان لكل علم ميدان محدد لبحثه الخاص، فان الفلسفة هى التى تضع وتصنع اسلوب البحث ومنهجه لكل علم على حده، وذلك فيما يعرف بمناهج البحث الخاصة، فثمة منهج خاص للعلوم الطبيعية يختلف عن منهج العلوم الرياضية ثم منهج آخر للعلوم الانسانية.

٣- تختلف الفلسفة عن سائر العلوم فى أنها تعبر عن مواقف خاصة، أى وجهات نظر ذاتية شخصية لا تحتمل التحقيق العلمى، الذى تجريه على المسائل العلمية، ونصل بصددها الى حلول يقينية حاسمة، وهذا يعنى أنه لا يمكننا أن نصل إلى اجابات قاطعة بصدد أى مشكلة فلسفية.

٤- العلم ينتقل موضوع إلي موضوع دون تدخل الذات وهو ما يجعل للعلم الصفة الموضوعية، أما في نطاق الفلسفة فنحن ننتقل من الموضوع أى العالم الخارجى إلي الذات، ثم نتجه إلى العالم الخارجى من خلال الذات، وهو ما يعنى أن طابع الفلسفة الذاتية، فالخلوة الى الذات، أى التأمل شرط من ظروف التفلسف[٦٧].

وهناك طائفة أخرى من الفروق أهمها :

١- العلم يبحث عن العلل القريبة، بينما الفلسفة تبحث عن عللها البعيدة.

٢- العلم التجريبى يقوم أصلا علي دراسة الظواهر دراسة كمية، أى اخضاعها للمقاييس الكمية، مغفلا بذلك الخاصة الكيفية للظواهر، فالعلم أذن يحيل الكيفيات الى كميات، أما الفلسفة فانها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها.

٣- العلم تقريرى بمعنى أنه يصف الظواهر كما هى قائمة فى الوجود، أو فى الواقع بينما الفلسفة تقديرة أى تبحث فيما ينبغى أن يكون عليه هذا السلوك أو العمل الفنى.

٤- الاحكام العلمية أحكام تقريرية لا تقرر أكثر مما هو موجود فى الواقع الخارجى، أما الاحكام الفلسفية فبعضها معيارى وبعضها فردى لا يعبأ بما عليه هذا الواقع[٦٨].

## الهوامش والمراجع

1- Popkin, Richard H. & Avrum Stroll; Philosophy Made Simple, Heinemann, London, 1981; p. 272.

2- Ibid, p. 273.

٣- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة، والنشر، القاهرة عام ١٩٧٩، ص ٢١.

٤- امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٤، ص ١٧ .

٥- أزفلد كولبه : المدخل إلي الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة عام ١٩٥٥، ص ١٠.

٦- امام عبد الفتاح امام : مدخل إلى الفلسفة، ص ص ٢٣-٢٥.

٧- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٧٨، ص ٢١.

٨- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٥٥، ص ٣٠.

٩- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ٦١.

١٠- المرجع السابق ، ص ٦٢

١١- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٠٧.

١٢- نفس المرجع، نفس الموضع.

١٣- المرجع السابق، ص ص ١٠٨-١١٢.

١٤- محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، دارالمعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٠، ص ص ٣ ٤-٦٠٤.

١٥- محمد على أبو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ٥٧.

١٦- ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٠، ص ص ١٨-١٩.

١٧- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت عام ١٩٧٩، ص ١٢.

١٨- المرجع السابق، ص ١٥.

١٩- نفس المرجع، ص ٢٠.

٢٠- امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة ، ص ٥٢.

٢١- المرجع السابق، نفس الموضع.

٢٢- المرجع السابق، ص ٥٣.

٢٣- نفس المرجع، ص ٥٥.

24- William Ernest Hocking, Types of Philosophy, Charles Scribner, 5 Sons, New York, 1939, p. 1.

٢٦- إمام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة، ص ص ٥٤-٥٦.

٢٧- المرجع السابق، ص ص ٥٧-٦٠.

٢٨- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ٤١.

٢٩- أ. م. بوشنكى: الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة عزت قرنى، مجلة عالم المعرفة، العدد ١٦٥، الكويت عام ١٩٩٢، ص ١٢.

٣٠- المرجع السابق، ص ١٤.

٣١- محمد على أبو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٣.

٣٢- المرجع السابق، ص ١٣.

33- Flew, Antony, An introduction to western philosophy, Thames and Hudson, M.K., 1978, p. 18.

٣٤- محمد على أبو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٥.
٣٥- أ.م. بوشنسكى: الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة غرت قرنى، ص ١١.
٣٦- زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة (بدون) ص ص ٢٢-٢٥.
٣٧- عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهره عام ١٩٧٥، ص ٣.
٣٨- المرجع السابق، نفس الموضع.
٣٩- المرجع السابق، ص ٤.
٤٠- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤، ص ١٢.
٤١- أ.م. بوشنسكى: الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة عزت قرنى، ص ص ١١-١٢.
٤٢- المرجع السابق، ص ١٣.
٤٣- على عبد المعطى وآخرون: تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ص ٤٥-٥٧.
٤٤- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ص١٦-١٨.
٤٥- المرجع السابق، ص ١٨.
٤٦- محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الأسلام، ص ٣.
٤٧- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص٥٥.
٤٨- محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، ص ٤.
٤٩- على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربى، ص ٣٠.
٥٠- المرجع السابق، ص ص ٢٩-٣٠.
٥١- القرآن الكريم : الآية ١٨٥ من سورة الاعراف.

٥٢- القرآن الكريم : الآية ٥٤ من سورة الأعراف.
٥٣- القرآن الكريم : الآية ١٠٨ من سورة يوسف.
٥٤- القرآن الكريم : الآية ٤٣ من سورة العنكبوت.
٥٥- القرآن الكريم : الآية ٢٨ من سورة فاطر.
٥٦- شاخت وبوزورث: تراث الاسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخر، ومراجعة فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفه، الكويت عام ١٩٧٨، ص ١٨.
٥٧- عرفان عبد الحميد: الفلسفة الاسلامية - دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت عام ١٩٨٤، ص ص ١٨-٢١.
٥٨- عبد الرحمن بدوني : مدخل جديد الى الفلسفة، ص ٤٣.
٥٩- يخيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ٥٠.
٦٠- هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة عام ١٩٦٩، ص ٤١.
٦١- امام عبد الفتاح امام : مدخل إلى الفلسفة، ص ص ٦٩-٧٠.
٦٢- على عبد المعطى محمد : المدخل الى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٧، ص ١٦٠.
٦٣- محمد الرياقوسى وآخر: أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ٣١.
٦٤- محمد على ابو ريان : الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٦٩، ص ١٣.
٦٥- هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، الترجمة العربية، ص ٥٠.
٦٦- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، ص ص ٢٩-٣١.
٦٧- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٠٣.
٦٨- محمد الرياقوسى وآخر: أساليب البحث العلمى، ص ٣٢.

# القسم الثانى

## (مباحث الفلسفة)

**الأول** - مبحث الوجود (الأنطولوجى)
**الثانى** - مبحث المعرفة (الأبستمولوچى)
**الثالث** - مبحث القيم (الأكسيولوچى)

## الأول : مبحث الوجود (الأنطولوجى)

١- تقديم:
٢- معنى الوجود.
٣- خصائص الوجود.
٤- مبادئ الوجود.
٥- تطور مشكلة الوجود ( نظرية تاريخية).
٦- فكرة الوجود عند المحدثين والمعاصرين.

# القسم الثانى
# مباحث الفلسفة
## الأول : مبحث الوجود Ontology

### ١) تقديم:

يعد مبحث الوجود من المباحث الرئيسية فى مجال الفلسفة، وهو يشمل النظر فى الوجود بالاطلاق مجردا من كل تحديد أو تخصيص. اى أنه يعالج ظاهرة الوجود بصفة خاصة من حيث الخاصية المشتركة بين كافة الموجودات الماثلة فى الكون والتى يحق لنا أن نصفها بأنها موجودة.

ومن هنا فإن دراسة وجود الموجودات لا يستهدف البحث عن صفاتها وخصائصها ومميزاتها المختلفة، بل ينصب اهتمامنا على كون هذه الأشياء موجودة فحسب[1].

ولكن ما الذى نقصده حينما نطلق كلمة "الوجود"؟ هل نعنى به مقولة كلية على غرار المثل الافلاطونيه التى تشارك فيها الموجودات الجزئية، وتكون كجنس الوجود الذى اشار اليه افلاطون فى محاورة السوفسطانى؟ أم ان الوجود نوع من الاحساس او الشعور بالتواجد مع الأشياء، أي مع الغير بالمعاصرة الزمانية، سواء كان هذا الغير جمادا أم افرادا أخرين ؟ وهل ترتبط فكرة الوجود على هذا النحو بالزمان النفسى ام بزمان الذاكرة او بالزمان المطلق اى الابدية ؟

وهل نعنى بالوجود ايضا وجود الاشياء فى ذاتها ، اى وجود الجواهر أم وجود الظواهر؟

وهل يعد هذا الوجود مجرد رابطة منطقية بين الموضوع والمحمول؟ وأخيرا هل النفس او الذات هى التى تتولى اعطاء معنى للوجود ؟ أم ان الوجود منفصل عنا وعن حياتنا الشعورية وان الاشياء الخارجية تفرض علينا وجودا مقاوما او معترضا لمجرى شعورنا (وهذا هو الموقف الموضوعى) ؟ وهل ترتبط فكرة الوجود بالتغير أم انها ترتبط بالثبات المطلق؟ وهذا الوجود المتغير الدائم هل هو وجود موضوعى حسى أم وجود شعورى متدفق كالوثبة الحيوية عند برجسون؟

وأخيرا ما علاقة الوجود بالشعور الانسانى- أو بمعنى اخر هل ثمة علاقة تحليلية أو تركيبية من أى نوع بين الوجود والحرية أو بين العدم والحرية أو بينهما وبين القلق - أو بين الوجود والمعانى الاخلاقية ؟

وثمة مشكلة أخيرة هى - اذا كان هناك وجود بأى معنى من هذه المعانى، فكيف بدأ وهل هو ازلى ابدى ام انه حادث منتهى؟ ومشكلة الانتهاء والفناء انما تقودنا الى بحث مشكلة المصير. على ان استقصاء معنى الوجود ودلالاته- وان كان يتفرع إلى البحث فى مصير الموجودات أى العالم - إلا أن المشكلة الاساسية التى يتعين على الباحث البدء بالتأمل فى ابعادها- فى هذا المجال- هى مشكلة الاطار أو الصيغة الكلية التى تنتظم فيها هذه الموجودات جميعا وهى الوجود. فإذا انتهى بنا هذا التأمل الى الكشف عن مقولة تجمع الموجودات فى نطاق واحد

شامل، فستظهر حينئذ الحاجة الملحة إلى معرفة مصير هذه الصيغة الكبرى، اذ انها ترتبط فى تجربتنا الحيوية بمصير الموجودات نفسها[٢].

ولاشك أن مبحث الوجود يقتصر على دراسة طبيعة الوجود على الاطلاق عاريا من كل تعيين أو تحديد، وبالتالى لا يتعرض فى تناوله للعلوم الجزئية التى تبحث فى الوجود من بعض نواحيه، كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية التى تهتم بدراسة الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية التى تتناول الوجود من زاوية الكم والمقدار.

ويهدف مبحث الوجود إلى التعرف على خصائص الوجود العامة توطئة لوضع تصور عام أو نظرية فى طبيعة العالم، ومعرفة عما إذا كانت الأحداث التى تجرى فى الكون تمضى وفق قواعد وأسس ثابتة، أم انها تحدث مصادفة أو اتفاقا، وأيضا فيما إذا كانت هذه الحوادث تقع من تلقاء نفسها بطريقة عفوية تلقائية، أم انها تصدر عن علل ضرورية تستند فى جوهرها على قوانين المادة والحركة، ثم ما هى الغاية المنشودة أو الغايات التى تتوخاها هذه الحوادث، وأخيرا عما إذا كان الله سبحانه وتعالى المدبر للكون ومبدع النظام وراء هذه الحوادث والظواهر المتغيرة[٣].

## ٢) معنى الوجود:

ومن هنا ينصب مبحث الوجود على تحليل بنية الموجود، وبالتالى على تحليل ماهيته[٤]. ولكن علينا أولا أن نحدد معنى كلمة وجود Being لأن مثل هذا التحديد يفيد فى تناولنا للمسألة.

فلو تطرقنا للحديث عن معنى "كلمة الوجود"، لوجدناها تشتمل على معنيين، أحدهما كمصدر، كما هو الظاهر، والمعنى الآخر كأسم أى "الموجود".

وبالنسبة للمعنى الأول فإن المصدر يعنى ما يشير إلى فعل الوجود أو الوجود بالفعل، وقد يعنى ثانيا ما يعنيه الاسم نفسه أى الوجود، وهو يدل على الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن يوجد.

مثال ذلك: إذا قلنا "الانسانية" فإننا نعنى بذلك صورة الانسانية، ثم الموضوع الحاصل عليها، كذلك اذا قلنا "الانسان" فاننا نقصد - أولا الموضوع الموجود أى الانسان، وثانيا صورة الانسانية التى هو بها الانسان.

ولاشك أن معنى الوجود يرتبط أوثق الارتباط بمعنى الموجود؛ ذلك لأن الوجود وجود ماهية ما، والوجود والماهية شيئان متمايزان من حيث أن الماهية قد لا توجد[٥].

ونجد في الفلسفة الاسلامية بعض الألفاظ التى استخدمت بمعنى الوجود أو الموجود مع أنها قد تشير إلى معنى آخر أو معان كثيرة،

فكلمة "شئ" تطلق على كل ما يقال عنه موجودا، وكذلك الحال بالنسبة لكل معنى تتصوره النفس[٦].

وهنا ينبغى علينا أن نتوخى الحذر، فلا نخلط بين مصطلحى الانطولوجيا والكونيات، أو بين "الوجود Being"، "الكون Cosmo"، حيث أن مثل هذه التفرقة بين هذين الموضوعين ضرورية ولازمة فى مجال دراستنا لبحث الوجود، فضلا عن أنها تمثل صعوبة بالغة أمام الطالب المبتدئ الذي يدرس الفلسفة لأول مرة، اذ نجده غالبا ما يوحد بين الوجود والكون، كأن يتساءل: وماذا عساه أن يكون الوجود ان لم يكن هو الكون نفسه ؟

ومن ثم يجب أن تتم التفرقة بينهما، بحيث نحدد سلفا ما المقصود بكل منهما، فالكون هو الذي يشمل جميع الظواهر الحسية التى نتعامل معها ونلمسها فى العالم من حولنا، أما بالنسبة للوجود فهو يعنى الخاصية الكامنة والقابعة خلف هذه الظواهر، والتى تشير إلى واقعة الحقيقى Reality" .

ولذلك فإن مبحث الوجود أو الانطولوجيا تهتم بالبحث فى الواقع النهائى Ultimate الذى يكمن خلف الظواهر المحسوسة، أو هو البحث عن العلل الأولى والبعيدة للظواهر، على أساس أن العلوم الجزئية المختلفة تختص بدراسة وبحث العلل القريبة لهذه الظواهر.

وفى ضوء ذلك يمكننا أن نصف علم الوجود بأنه علم الوجود المجرد أو علم الوجود الخاص، أوعلم الوجود عموما، أو دراسة الوجود بغض النظر عما يحتويه من موجودات(٧).

### ٣) خصائص الوجود:

اذا دققنا النظر فى معنى الوجود، وجدنا أن الوجود نوعان : وجود مطلق، ووجود معين :

أما الوجود المطلق فيتميز بثلاثة خصائص هى :

أ) **أن تصوره أعم التصورات. أو كما قال ارسطو :"هو اكثر الأشياء كلها عموما وكلية"(٨).**

أى أن الوجود ليس جنسا يشمل الموجودات بوصفها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع، وإنما هى كلية فوق كل جنس مهما كانت درجته فى العلو. كما أن هذه الكلية تستلزم عدم قابلية هذا التصور للتحديد، لأن الحد يتم بالجنس القريب والفصل النوعى.

وفكرة الوجود لا تدخل تحت أى جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها فى ذاتها فصل نوعى، لأنها غير متعينة أى تعين.

ب) **والخاصية الثانية لفكرة الوجود المطلق هى** أنه غير قابل لأن يحد. يقول بسكال: "ليس فى وسع المرء أن يحاول تعريف الوجود دون أن يقع فى الخلف والاحالة: لأننا لا نستطيع أن نحد لفظا دون أن نبدأ بقولنا : هو، سواء عبرنا عن ذلك صراحة أو ضمارا. واذن فالتحديد الوجود، لابد أن نقول : هو؛ وبهذا

نستخدم المعرف في التعريف". وهذا يرد في النهاية الى كون ماهية الوجود غير معروفة.

جـ) **أما الخاصية الثالثة لفكرة الوجود المطلق** فانها تتمثل في أنه أظهر الأشياء من ناحية آنيته فحسب، بينما هو أخفاها من جهة ماهيته.

ولعل هذا يعد من مصادر الاشكال في فكرة الوجود. اذ ليس من شأن هذه الخصائص الثلاث أن تقدم لنا عن الوجود فكرة واضحة. ومن هنا كانت الدافع على اثارة مشكلة الوجود المطلق لدى الفلاسفة على الدوام، منذ أن وضعها الايليون لأول مرة في صيغتها الفلسفية الواضحة حتى يومنا هذا[٩].

حقا لقد كانت الفلسفة ولا تزال تدور حول التساؤل عن "الوجود"، ويبدو أن هذه الفكرة أول ما لفتت انظار الفلاسفة من مسائل الفلسفة، فقد ظهرت في أول عهدها ملازمة لبداية الفكر اليوناني، ولم يكن لها في بداية الأمر ذلك المعنى المطلق الذي عبر عنه تعريف أرسطو للفلسفة الأولى بقوله: "انها البحث في الوجود بما هو موجود "being as being or as such"[١٠]، وانما كانت هذه الفكرة محصورة في نطاق العالم المادي أو الطبيعي، وكانت تعني كمال هذا العالم وكرويته وسكونه وبقاءه على حاله أزلا، وبهذا كانت في مقابل التغير والحركة والصيرورة. ونحن نجدها بهذا المعنى في أقوال بارمنيدس وتلميذه زينون الايلي[١١].

يضاف إلى ما تقدم أن للوجود درجات من الشدة : ولهذا كان الاسكلائيون والفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات، ويرون أن كلمة "الوجود"، لا تدل على صفة بدرجة واحدة: فالوجود فى الجوهر أقوى منه فى العرض، والوجود فى الله أقوى منه فى الانسان. ذلك أن وجود الله وجود بذاته، بينما وجود الانسان وجود بغيره(١٢).

ويهمنا أن نشير فى هذا الصدد أن فكرة "الوجود Being" تقابل فكرة "اللاوجود non - being" أو العدم nothing". والعدم - كما قال بارمنيدس- ليس بشئ، فالوجود كائن، والعدم ليس بكائن ، ولا يمكن أن يكون - والعدم لا يمكن أن يعرف، ولا أن يوصف.

ومع ذلك فإن للعدم معنى : فكل تحديد، وكل رفع، وكل تمييز، وكل تغيير، وكل توال زمانى.... الخ لا يمكن أن يتعين الا بالتحديد السلبى.

يقول دونس اسكوت :"الوجود يزداد اتضاحا بواسطة العدم، على أساس أن بضدها تتميز الأشياء"(١٣).

وجاء هيجل فوضع العدم في قلب الوجود، وجعله محرك الجدل اذ بواسطته تتم حركة الديالكتيك من الموضوع (الوجود) الى نقيض الموضوع (العدم) لتأليف المركب الذى هو مزيج من الوجود واللاوجود.

يقول هيجل :"ان حقيقة الوجود والعدم هى وحدة الاثنين، وهذه الوحدة هى الصيرورة"[١٤].

ويجب ألا يفهم القول بأن الوجود والعدم متحدان، ان يوصف الشئ بأنه موجود فحسب - بحيث لا يكون وراء هذه (الكينونة) شئ آخر ليس له صفات ولا خصائص من أى نوع - هذا الوصف يرادف قولنا أنه غير موجود على الاطلاق - فالموجود الخالص، الموجود المحض بلا كيفيات أو تحديدات أخرى هو نفسه غير موجود، ولذلك فالوجود على هذا النحو يتحد مع اللاوجود أى العدم[١٥].

أما سارتر فيقرر أن "العدم، ان لم يسنده الوجود، فانه يتشتت بوصفه عدما، وتقع على الوجود. فالعدم لا يمكن ان ينعدم الا على أساس من الوجود. وإذا أمكن أن يعطى عدم، فلن يكون ذلك قبل، ولا بعد الوجود، ولا خارج الوجود بوجه عام، بل فى حضن الوجود وفى قلبه، كالحشرة فى الفاكهة"[١٦].

على أنه يجدر بنا أن نشير إلى موقف وليم جيمس الذى لخصه بقوله أن أولئك الذين استباحوا لأنفسهم دون وجه حق، أن يبسطوا على الوجود كله ما هنالك من تعارض بين الوجود وعدم الوجود، بينما هذا التعارض قاصر فحسب على الموجودات الجزئية. فهذه الموجودات الجزئية لم تكن من قبل، ثم هى موجودة الآن. ولكن الوجود فى عمومه أو في شكل من أشكاله كان دائما. وليس يحق لنا أن نربط بين هذا الوجود ككل وبين عدم سابق بعلاقة[١٧].

ان اليقين بهذا الوجود العام لا يأتى من مشاهدتنا له لأنه ليس ماثلا أمامنا، على النحو الذي يوجد به وجود أى موجود آخر. على العكس من ذلك تماما، فان اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه، انه غائب عنا، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضورا يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخرى. وحضوره ليس مثولا لشئ محدد بل يتمثل هذا الحضور فى تلك الرغبة الجامحة التى تدفع الإنسان الى ملاحقته وفى هذا الاشتياق الى لقائه، ومعنى هذا أن الوجود العام غائب حاضر فى نفس الوقت. اذ ليس من المستساغ أن نقتصر في وصفه بأنه غائب لأن الفلاسفة لا يريدون ان ينتهوا في بحوثهم الى فراغ. وغياب الوجود لا يعنى العدم، بل يعنى أنه معدوم.

وليس أمام الفيلسوف إلا أن يفترض ايجابية هذا العالم ليتسنى له بعد هذا أن يبحث فيه على نحو كلى شامل فيصل من ذلك إلى الفلسفة الأولى[١٨].

## ٤) مبادئ الوجود:

أ) **الذاتية** : لعل أول مبادئ الوجود هو مبدأ الذاتية، ويتضح ذلك بجلاء من مضاهاة الوجود بذاته، حيث يتطابق الوجود مع ذاته، ويمكن التعبير عنه بالصيغة التالية "ان الوجود هو ذاته، أو هو هو". ويعد هذا المبدأ من الأساسيات فى مجال الأحكام والاستدلالال الموجبة، ويساعدنا فى مراعاته من عدم الخلط بين الشئ وما عداه، والا نضيف للشئ ما ليس له.

ب) **عدم التناقض** : أما المبدأ الثانى فيقرر أن الموجود ان لم يكن هو لم يوجد، ويمكن التعبير عنه بالصيغة التالية "يستحيل أن يوجود الشئ وأن لايوجد فى الوقت عينه ومن نفس الجهة، ويمتنع أن يكون الشئ كذا ولا كذا فى نفس الوقت وفى نفس الجهة، أو بعبارة أخرى تستحيل اجتماع النقيضين فى الشئ الواحد.

جـ) **الثالث المرفوع او الوسط الممتنع**: وهو المبدأ الثالث من مبادئ الوجود، "الذى يقرر أنه لا وسط بين الوجود واللاوجود"، وهو ما يعنى اما أن يكون الوجود موجود أو غير موجود ولا وسط بينهما.

د) **مبدأ السبب الكافى**، ويأتى المبدأ الرابع الذى يمكن صياغته على النحو التالى : كل ما يوجد فله ما به يوجد".

ويمكننا أن نتبين من هذه المبادئ الأربعة للوجود، كيف أنها واضحة بذاتها وكلية، بمعنى أنها تنطبق على كل وجود سواء أكان فى الذهن أو فى الخارج[١٩].

## ٥) تطور مشكلة الوجود(نظرة تاريخية):

لقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم فى تفسير الوجود وفهمهم لطبيعته، فتباينت مذاهبهم وتعددت اتجاهاتهم، بصدد هذه المشكلة، فنجد البعض منهم يذهب إلى القول بأن الوجود مادى فى طبيعته ولاشئ فى الوجود غير المادة، أما سائر صور الحياة من حركة وغيرها فليست فى حقيقة الأمر سوي وظائف للمادة أو صفاتها، فإذا تلاشت المادة أو انحلت، توقفت معها الحركة وانعدمت الحياة.

وبالتالى يرفض أصحاب هذه النزعة ارجاع أى نشاط للروح أو للعقل.

أما الفريق الثانى من الفلاسفة ويمثله انصار المذهب الروحى، فهم يرون أن الوجود روحى فى جوهره وطبيعته، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل، ومن ثم فإن المادة تعد فى كل صورها تعبيرا عن ظواهر الروح.

فى حين يرى فريق ثالث ويمثله أصحاب المذهب الثنائي، الذين يرجعون الوجود الى ثنائية المادة والروح معا[٢٠].

ولن يتسنى لنا جلاء ما يحيط بهذه المشكلة من غموض وابهام الا من خلال استعراض تاريخى، توضح من ثناياه هذه النزعات التى اشرنا اليها.

ومما لاشك فيه أن أول من تصدى للبحث فى الوجود بحثا فلسفيا عميقا هو بارمنيدس الأيلى (القرن الخامس ق. م). فمن دراستنا للفلاسفة السابقين على سقراط، نذكر أننا قد عرفنا إلى بارمنيدس الايلى" وكيف أنه أول من تكلم عن الوجود فى قصيدة شعرية نسبت اليه، وكانت المدارس السابقة عليه تكتفى بتحليل الموجودات الخارجية وردها إلي عناصرها المادية دون أن تفطن إلى المقوم الوجودى او الحامل الوجودى لهذه الاشياء. وقد كان على "بارمنيدس" ان يوجه النظر الفلسفى لاول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلا عن الاشياء الموجودة، وبذلك يعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الفكر الميتافيزيقى وبصفة خاصة مبحث الانطولوجيا، وذلك قبل ان يتصدى ارسطو لمعالجة هذا الموضوع بطريقة منهجية.

والوجود عند بارمنيدس كل واحد كامل وثابت. ومعنى هذا انتفاء الكثرة والحركة بين الموجودات. وهذا الوجود الواحد الساكن يبدو على هيئة كرة مصمتة متجانسة. ولا يوجد عند "بارمنيدس" اى تمييز بين فكرتنا عو الوجود والوجود نفسه. اذ ان هذا التمييز لم يكن قد حان وقته بعد - وسيتضح هذا التميز عندما تظهر في الأفق المشكلة المنطقية وضرورتها بعد أزمة الشك السفسطانى العنيفة.

والغريب فى موقف "بارمنيدس" انه في كلامه عن فكرة الوجود، يتخذ في نفس الوقت موقفا ماديا وآخر عقليا أو مثاليا، فتصويره للوجود بأنه كرة إنما يشير فى الذهن او يربط فى الذهن بين الوجود والعقل. أيا ما كان تفسيرنا لهذا الموقف الذى يعد ارهاصا مبكرا لمشكلة الوجود، الا انه كان نتيجة عكسية او معارضة صريحة لموقف سابق عليه وهو موقف هيراقليطس" فيلسوف الصيرورة والتغير المستمر، ذلك الذى نفى الوجود والثبات وأثبت الحركة المستمرة.

والواقع أن النتيجة واحدة فى كل من هذين المذهبين المتعارضين، مذهب الثبات والسكون ومذهب الحركة- ذلك أن نتيجة مذهب "هيراقليطس" فى الحركة المستمرة هى تلك التى انتهى اليها "بروتاغوراس" السفسطانى من قوله :"ان الانسان مقياس الاشياء جميعا" اى ان دوام الحركة لا يسمح بالوجود المستمر لاى حقيقة موضوعية، فتصبح المعرفة ذاتية ونسبية. وكذلك فان نتيجة مذهب "بارمنيدس" هى تلك التى انتهى اليها "جورجياس" القائل:"بأنه لا يوجد

شئ على الاطلاق وحتى إذا وجود اى شئ فلا يمكن معرفته، وحتى اذا عرف هذا الشئ فلا يمكن التعبير عنه وايصال معرفتنا به إلى الآخرين".

ومعنى هذا ان القول بثبات الوجود والقول باستمراره المطلق يفضيان - على السواء - الى عدم الوجود.

اما "سقراط" فان ابحاثه ومناقشاته حول شروط الاحكام الخلقية أدت به إلى ضرورة التسليم بوجود حقائق كلية معقولة سيسميها "افلاطون" فيما بعد "بالمثل" - اما هو فيسميها بالافكار او بالكلمات Logoi فعند "سقراط" اذن لم يصبح الوجود موضوعا Subject بل اصبح محمولا مثلا : طيب وجميل - فالمحمول اذن هو الحقيقى، اى أننا حينما نقول : هذا الانسان طيب العنصر، او هذه المرأة جميلة فاننا نعنى بذلك - بحسب مذهب سقراط وتلميذه أفلاطون- ان هذه المرأة الجميلة تشارك فى مثال الجمال بالذات - وهذا المحمول "جميلة" الذي يحمل عليها، هو الامر المقصود مباشرة من وضع الحكم، وكذلك فهو ليس مجرد معنى ذهنى بل له وجود حقيقى لانه مشارك فى الوجود المثالى الأسمى.(٢١)

وقد رأى الميغاريون وهم - من صغار السقراطيين- أنه يجب التمييز بين عناصر القضية أو العبارة، وانتهوا من هذا التمييز أو الفصل إلى نفى امكان قيام اى حكم.

وهذا الموقف الغريب انما يتصدى للرابطة الوجودية "is" اى فعل الكينونة فى العبارة المنطقية، فالشئ عندهم هو كما هو وليس شيئا آخر، اذ الموضوع هو الموضوع ولن يقبل اضافة اى محمول اليه فلا يمكن مثلا القول بأن هذا الحصان أبيض أو انه سريع العدو، لانه لا صلة بين الحصان وصفة البياض، اذ ان له وجودا ماديا محددا لا يمكن ان تضاف اليه اى صفة جديدة- واذا كان هذا الحصان ابيض بالفعل فانه يكون هكذا حصانا يتميز بعلامة معينة ولكن لا علاقة له بصفة البياض- او بمعنى آخر- انهم يقولون باستحالة وجود معان عامة مشتركة تحمل على كثيرين فالبياض مثلا صفة مشتركة- اذا قد يكون الحصان ابيض، وقد يكون البيت ابيض، وقد يكون الطائر ابيض، وهكذا الانسان، ولكن الميغاريين لا يسلمون بأن صفة البياض او غيرها تشترك فى حملها جميع الموجودات البيضاء. ومعنى رفضهم لربط المحمول بالموضوع، أنهم سيبطلون اصدار أى حكم وسيحيلون اللغة إلى مجرد الفاظ جامدة متناثرة منفصلة ومفككة بلا علاقات او روابط، ومن ثم يستحيل قيام اى نوع من التفاهم او المعرفة. وموقف هؤلاء من القضية او العبارة يشبه موقف "بارمنيدس" فيما يختص بالوجود اذ انه قد جمد الموجودات وانتهى إلى هدمها كنتيجة لابطالة للحركة وللتغير. ونفى الحمل فى القضية يشبه ان يكون كنفى الحركة بالنسبة للموجود اذ هو تجميد للالفاظ وايقاف لاى نشاط عقلى. وهو من ناحية أخرى يثير مشكلة هامة فى مجال المعرفة وهى تتعلق بالعلاقات بين الحدود والالفاظ ويبدو أن الميغاريين ينكرون وجود هذه العلاقات.(٢٢)

وإذا كانت الفلسفة الايلية لا تذهب إلى أن العالم الخارجى غير موجود، فإنها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الصحيح، أعنى أنه غير واقعىUnreal". وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الواقع Reality والوجود Being . فما يوجد : كالأفيال، والحركة مثلا هو مجرد ظاهر. إنما الوجودBeing فهو وحده الواقعى Real لكن هذا الوجود لا يوجد وجوداً فعليا لأنه لا يوجد فى زمان ومكان. وما يوجد وجودا فعليا لابد أن يوجد على الأقل فى زمان ما، ومكان ما كذلك. ويمكن أن نلخص هذه النتائج فى قضيتين هما : الأولى أن الوجود الفعلى غير حقيقى. والثانية أن ما هو حقيقى لا يوجد وجودا فعليا.

والواقع أن هذه النتيجة التى انتهينا اليها- على الرغم ما يبدو فيها من غموض وابهام- تمثل احدى الافكار البالغة الأهمية والتى تتيح لنا أن نفهم أفلاطون وارسطو[٢٣].

وجاء افلاطون فعارض قول هيرافليطس بالتغير المستمر، وقال بوجود موضوعات عقلية دائمة وثابتة.، وهى المثل اضاف اليها الصفات التى سبق ان اضافها بارمنيدس الى الوجود، ولكنه مع هذا انتقد فكرة "بارمنيدس" في الثبات والوحدة وهو بصدد العالم المحسوس، اذ اثبت ان هذا العالم هو عالم الكثرة والحركة.

وقد رد "افلاطون" ايضا على الميغاريين القائلين باستحالة اصدار الأحكام، فذكر أنه يمكن اقامة الاحكام وربط المحمول بالموضوع عن طريق المثل نفسها واقامة علاقات مشاركة او تداخل بين هذه المثل.

ويبدو أن "افلاطون" يتدرج في مواقفه بصدد "الوجود" من محاورات الشباب إلى محاورات الشيخوخة.

ففي "فيدون" مثلا نجد أن الوجود ليس صفة العالم المعقول فحسب بل هو ايضا صفة العالم المحسوس، بمعنى ما قد يأتي له هذا المعني من مشاركة في العالم المعقول.

وفي محاورة "الجمهورية"- وهي المحاورة المركزية في المذهب الافلاطوني، والتي تعالج المشكلات السياسة والاخلاقية عنده، فانه يقرر ان الوجود ماهيةEssence أي بمعنى انه الطبيعة الجوهرية والاصل المثالي لكل ما هو موجود.

وأما في محاورة "بارمنيدس" فان افلاطون يتناول فكرة الوجود بالتحيل الدقيق قائلا : انه يتعين علينا ان نتخلص نهائيا من التصور المادي للوجود، ثم يجب التمييز بين المعاني المختلفة للوجود، فانها قد تعني الوجود بمعنى الرابطة في القضية المنطقية، وقد يقصد بالوجود ايضا الواقع او الحقيقة كما ذكرنا.

هذا الجزء الأول من المحاورة ليس سوى مقدمة للجزء الثانى الذى تبدو فيه البراعة المذهلة فى استخدام الجدل عند "افلاطون" بطريقة رائعة بحيث اننا نجد أكثر من مؤرخ للفلسفة يكرس لهذه المحاورة ولجزئها الثانى بالذات ابحاثا مستفيضة.

وقد تناول بحث هذه المحاورة نفسها الاستاذ جان فال Jean Wall فى بحثه عن الوجود فى محاورة بارمنيدس".

وهو يقول فى هذا البحث :"ان فكرة الوجود كما عرفها افلاطون في "بارمنيدس" فكرة خصبة جدا وستظل تناقشها كما لو كانت حدثا متجددا، وستظل نقدم لها التفسيرات والحلول في كل عصر حسبما يقتضيه التطور الفكرى".[٢٤]

وجاء أرسطو فقرر أن الوجود ينبغى الا يدرك بالتواطؤ، أى بمعنى واحد. والوجود ليس جنسا ، بل هو فوق كل الاجناس.فليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن ينـدرج تحته، ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق على كل فصل ومفترض فى كل وصف. وهو يعلو على كل المتقابلات، وكل المقولات. ومن هنا سمى متعاليا transcendental[٢٥]. والوجود يمكن أن يشتق الوجود، أو اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين : الوجود بالقوة (الامكان)، والوجود بالفعل.

وعند افلوطين يمتزج المعقول بالموجود. فالعقل الأعلى، الذي يتعقل ذاته، يتعقل ذاته بوصفه وجودا أعلى، ويتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد فى الموجودات المعقولة الجزئية.

وعند ابن سينا أن "كل موجود : اما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته. وقد ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى الى الهيولى، ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالاشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد.

ويقول أبو البركات البغدادى :"الوجود ...أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفى، بجهة وجهة. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكل من يشعر بفعله شعر معه بذاته الفاعله ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، اعنى وجود ذاته.

ونجد عند توما الاكوينى أن الوجود ليس معنى جنسيا، لأنه يحتوى فى داخله على كل اختلافاته. ان الوجود يعلو على كل الأنواع، ولهذا ينعته كما نعته أرسطو بأنه حد متعالل "term transcendental" . انه يعلو على الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلي كل شئ، ويحتوى اذن على كل شئ. فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا اطلق على الجوهر غيره اذا أطلق على العرض، انه وجود متفق، أى متردد بين التواطؤ والاشتراك.

وكذلك نجد توما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه "الهيولى" و"الجذر"، "الاساس" لكل الموجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود[٢٦].

## فكرة الوجود عند المحدثين والمعاصرين :

وفى العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشئ المجسم الطبيعى، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر؛ حتى انتهى بها الأمر الى الخلط بين فكرة "الوجود"، وفكرة الموضوع object " واصبح الموجود، هو ما يمكن امتثاله" فامتزج البحث الانطولوچى (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة عند المحدثين من الفلاسفة[٢٧].

وإذا كان أرسطو قد دافع عن الميتافيزيقا، وأشار فى قوة إلى ضعف حجج النافين لامكان قيامها ، فإن كانط Kant قد أحدث ثورة كبرى فى التفكير الإنسانى، فأشار إلى أنه يجب قبل أن النظر فى المشاكل الميتافيزيقية أن نحدد قوانا المدركة، وخرج من فلسفته النقدية إلى إثبات أن علم مابعد الطبيعة، ولو أنه يشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشرى، إلا أنه لايتسم بالصيغة العلمية وليس جديراً بالبقاء كعلم من العلوم فى مرتبة واحدة مع العلمين الرياضى والطبيعى .

ويرى أن الميتافيزيقا هى كأحلام الواهم. فالميتافيزيقى يتحدث عن إدراكه المباشر للموجودات العليا، رغم عدم إمكاننا تخطى التجربة بإدراكاتنا الحسية التى تنصب على الظواهر فحسب، فالمعرفة العقلية تدعى أنها قادرة على إدراك الأشياء فى ذاتها بينما هى لاتمدنا إلا بمعارف ومعان مطلقة، كالإمكان والضرورة والوجود والجوهر والعلة. وعلى هذا فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران. ويرى كانط أن هذه المعانى لاتستفاد من الأشياء كما يرى الحسيون، وكذلك فالأشياء ليست

مستفادة من المعانى كما يرى العقليون ولكن المعانى هى الشروط الأولية التى تتعلق بها المعرفة الحسية.(٢٨)

ولما كانت المعرفة تقوم على أساسين - مادة وصورة، ولما كانت المادة موضوع حدس حسى، والصورة هى الرابطة الفكرية التى تسمح بترتيب حكم كلى ضرورى، فإن الفكر يضيف الصورة إلى المادة الآتية من خارج. ومايضيفه الفكر على هذا النحو يسمى Transcendental وهذه الصيغ الترانسنداليه ليست سوى صور ذاتية متقدمة على التجربة الحسية، وهى التي تجعلها ممكنة وأما مايضيفه الفكر من معان خارج نطاق التجربة، كمعانى الله والنفس والعالم فإن كانط يسميها Transcendent سامية أو متعالية أو ميتافيزيقية . وعلى أى حال فإن هذه الصور أو المعانى التى ترد إلى الوحدة إنما تصدر عن ثلاث قوى للفكر هى : - (١) الحساسية الصورية (٢) الفهم الصورى (٣) النطق الخالص. ويمكن أن نضع هذه الصور أو المعانى فى طائفتين: الطائفة الأولى وتشمل صور الحساسية ومقولات الفكر وأما الطائفة الثانية فهى تمثل معانى أو صيغ النطق الخالص .

أ) الطائفة الأولى :

وهى تطبق على الكيفيات المحسوسة، فتجعل منها ظواهر، وذلك مثل مقولتى الزمان والمكان والمقولات الأخرى. وهذه المعانى ليست محسوسة، وهى التى تطبق على الظواهر فنجعل منها قضايا علمية، أى معرفة كلية ضرورية لاتوجد فى التجربة الحسية وحدها .

**ب) الطائفة الثانية :**

أما الطائفة الثانية فهى معانى النفس والعالم، وهى ليس لها فى التجربة أي موضوع تنطبق عليه. وهذه المعانى الصادرة عن القوة الفكرية يسميها كانط بمعانى النطق ، وهذا المنطق يرد إلى هذه المعانى الثلاث جميع المعارف، فيحقق الوحدة التامة فى الفكر، فالعالم فى نظره يشمل جميع الظواهر الخارجية ، والنفس تشمل جميع الظواهر الداخلية، والله علة الطائفتين من الظواهر. ويبين نقد العقل أن هذه المعانى صور مجردة من أى محتوى وجودى ووظيفتها التوحيد فحسب، واعتبارها موضوعات وجودية يؤدى بنا إلى أغاليط ومناقضات لاأصل لها ، ومن ثم فإن علم الميتافيزيقا ممتنع .

وإذن فالذهن باحتوائه على هذين النوعين من المعانى أو الصيغ الجوفاء يكون حاصلاً بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكى تصبح موضوعاته للمعرفة، ويدلل كانط على استحالة الميتافزيقا باستعراض الأسس التى قام عليها العلم الرياضى والعلم الطبيعى اللذان لم يشك أحد فى صحتهما ، فهو يرى أن هذين العلمين قائمان لاتختلف فى صحتهما العقول، بينما الميتافيزيقيا بنوعيها "ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم التى تقوم على الفهم، وميتافيزيقيا الأخلاق التى تقوم على الإرادة والحرية، هذه الميتافيزيقا يدور حولها نقاش وخلاف كبير رغم أن لدى العقل ميلاً طبيعياً يدفعه إليها .

يتساءل كانط عن السبب فى ذلك؟ فيقول أن أي معرفة حقه لابد وأن تقوم على الحكم فيجب استعراض أحكامنا لكى نعرف نوع الأحكام

التى يقوم عليها العلمان : الطبيعى والرياضى، هل يمكن أن نقيم معارفنا الميتافيزيقية على هذا النوع من الأحكام ؟

يخرج كانط من استراضة لأحكامنا إلى أن الأحكام نوعان : تحليلية وتركيبية .

**الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية :**

الأولى محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها كقولنا : الجسم ممتد فهذه أحكام أولية أو قبلية apriori تألفت بدون معرفة التجربة، وهى أحكام كلية أو ضرورية وتفسيرية لاتضيف شيئاً جديداً إلى معرفتنا ، ومن ثمة فهى لاتفيد فى العلم. أما الثانية - أى التركيبه- فهى التى يضيف محمولها شيئاً جديداً على موضوعها فتوسع معرفتنا بالموضوع وهى على نوعين :

أحكام تركيبية ذاتية أو أحكام احساس، وهى تعبر عن حالة شعورية كقولنا أن السكر حلو.. ثم أحكام تركيبية موضوعية أو أحكام تجريبية، وهى تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، وطرفاها مستقلان عن الشخص الذى يحس بها ، أي أنها أحكام موضوعية غير شخصية ، وهذا النوع من الأحكام هو الذى تتألف منه العلوم .

ويخرج "كانط" من هذا التحليل إلى القول بأن العلم الرياضى والطبيعى يقوم كل منهما على الأحكام التركيبية الأولية، ففى الهندسة نقول أن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين ، فالمحمول "أقرب مسافة بين نقطتين" ليس متضمناً فى الموضوع أى "الخط المستقيم"،

ولكنهما متخارجان، فالموضوع أي "الاستقامة". يرجع إلى الكيفية، أما المحمول فيرجع إلى الكمية، والإضافة، ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية أي أن هذا الحكم تركيبى أولى، والخاصية التركيبية لهذا الحكم تأتيه من تصور حدوده فى الخيال .

وفى العلم الطبيعى نقول : أنه فى جميع تغيرات العالم المادى تظل كمية المادة ثابتة كما هى فلاتزيد أو تنقص، ولكن معنى المادة لايتضمن معنى عدم تغير الكمية أى أن المحمول غير متضمن فى الموضوع، ومع ذلك فالحكم يركبهما ويربط بينهما ربطاً ضرورياً. وإذن فالخاصية التركيبية للأحكام الطبيعية ترجع إلى أن حدودها ظواهر مدركة بالحس .

أما صفة الأولية فى الأحكام الرياضية والطبيعية فهى ترجع إلى أن الفكر حاصل على معان رابطة يطبقها على الحدود .

هذا هو الحال بالنسبة للأحكام الطبيعية والرياضية، فإذا نظرنا فى الأحكام الميتافيزيقية، وجدنا حدودها وهى : "الله والنفس والعالم" غير محسوسة ولامتخيله ولامعقولة فهى أحكام تركيبية أولية. أما التركيب فيها فهو ظاهرى وهو تركيب معان صرفة لاتعتمد على مادة الحس أو الخيال فهى لذلك لاتتصف بالموضوعية ولاتستحق أن تدعى "علماً"، ويفصل "كانط" نقده للميتافيزيقا فى الجزء الأخير من القسم الثانى من كتاب نقد العقل النظرى فيما يسميه بالجدل Dialectic فهو يتكلم فيه عن أغاليط القوة الفكرية التى سماها بالنطق ويتعرض البحث فى قيمة الميتافيزيقا. (٢٩)

ويميز كانط بين مدلولين للفظ "ميتافيزيقا" : أولهما : أن الميتافيزيقا هي النقد أي البحث عن العناصر الأولية في المعرفة كما تبدو في نقد العقل النظري ، وهذه هي ميتافزيقيا الظواهر: وكذلك البحث عن الأسس المتعالية التي ينتهي إليها تحليلنا للعمل الخلقي كما تبدو في أساس ميتافزيقيا الأخلاق وفي نقد العقل العملي وهذه هي ميتافيزيقا الأخلاق .

والمعنى الثاني للميتافيزيقا : أنها العلم الذي يدعى إدراك موضوعات خارجة عن التجربة، وهذه هي الميتافيزيقا التي يقصد "كانط" إلى إبطالها ، لأنها تزعم الانتقال بغير حق من الظواهر (أي الأشياء كما تبدو لنا من خلال صور الحساسية) إلى الأشياء في ذاتها. وكان طبيعياً أن ينتهي كانط إلى [illegible] الميتافيزيقا كعلم للشئ بالذات بعد النتائج التي خرج بها من تحليله لقوتى الحساسية والفهم، هذا بالإضافة إلى أن الميتافيزيقا لم تكن مقبولة للجميع كعلم الرياضيات والطبيعيات، ويرجع هذا إلى أنه ليس لدينا حدس عقلي لكي تقوم عليه الميتافيزيقا. أما الاعتقاد بإمكان إقامة علم للميتافيزيقا فيرجع إلى وهم مسيطر على عقولنا ، ومنشأ هذا الوهم هي القوة الفكرية التي أسماها كانط بالنطق. لذلك كان هذا الوهم ملازماً للفكر الإنساني ويصعب عليه التخلي عنه. ووظيفة النطق هي الاستدلال القياسي، وهو يستخدم هذه الوظيفة على نحوين: منطقي يرد فيه المعرفة الجزئية إلى كلية، وهكذا إلى غير نهاية، ثم نحو متعال أو سام يستمر فيه في توحيد المعرفة فينتقل من وجود تجريبي إلى وجود مطلق أخير مجاوز للتجربة .

ولما كان الحكم التركيبي الأولى لابد وأن يقوم على حدس حسي، وكان النطق عاجزاً عن مطابقة المعانى التى يتضمنها على التجربة الحسية، لذلك فإنه سينتقل من المعانى كما هى فى الفكر أي من صور جوفاء إلى أشياء بالذات خارجه عن متناول الفكر، وهذا مايجعل استدلاله عبثاً لاطائل تحته، وبمعنى آخر أن النطق يحاول البرهنة على وجود الله والعالم والنفس كموجودات مجاوزة لنطاق التجربة، ولهما وجود حقيقى خارجي، بينما هو لايملك عنها إلا معان فكرية جوفاء فلايستطيع الخروج من دائرة هذه المعانى إلى مدلولاتها الوجودية .

وإذا كان النطق لايقابل المطلق فى التجربة، فإن الوهم يحفزه على أن يخترع مبادئ يتوهم أنها الأصول العليا للوجود، وذلك كما فعل أفلاطون حينما انتقل من العالم المحسوس إلى المثل .

ويكشف لنا النطق عن : الأنا ويفترض أنها جوهر، وعن العالم ويرى فيه مجموع العلل الطبيعية أما الله فهو العلة المطلقة للطرفين . وقد نشأت تبعاً لذلك ثلاث علوم نظرية هى : علم النفس النظرى والعلم الطبيعى النظرى والعلم الإلهى النظرى، ويستعرض كانط أدلة هذه العلوم الثلاثة فيقول : أنها أدلة سوفسطائية وأنها تتناول مسائل وهمية. إذ أننا نعتقد بأننا نتناول موجودات حقه حينما ندرك المعانى التى تقوم عليها هذه العلوم، وما هذه المعانى سوى وظائف فكرية توحد المعرفة.[٣٠]

وعلى آية حال فاننا نجد كانط فى "نقد العقل الخالص" يشير إلى مقولتين تتعلقان "بالوجود" هما :"الواقعية"، و"الكينونة". والمقولة الأولى تتعلق بالحكم بوصفة عملية عقلية، أما الثانية "الكينونة" فهى كون ظواهر الطبيعة معطاه. وكانط لا يزال يعتقد بوجود "أشياء فى ذاتها" خارج العقل، ولهذا نراه يهاجم المثالية التوكيدية عند باركلى. لكننا نجد فخته قد جاء فقضى على وجود الأشياء فى ذاتها، وقال ان الوجود هو من وضع الأنا.(٣١)

وبالنسبة لموقف هيجل من فكرة الوجود نراه يقيم منطقة على هوية الفكر والوجود، مؤكدا معقولية الواقع وشفافية الوجود الخارجى شفافية عقلية كاملة امام الفكر.

ومن ثم يحكم المنطق كل الفلسفة الهيجلية، هو بمثابة مذهب لتجديد الفكر حيث يختفى التعارض بين الذاتى والموضوعى. وبعبارة أخرى يختلط المنطق بالانطولوجيا: ان مقولات الفكر هى في الوقت عينه مقولات الكائن. واذا كان الفكر المنطقى جدليا، فلأن الكائن نفسه جدلى، فالجدل التصورى ما هو سوى انعكاس للجدل الواقعى، ويجب علي المتعامل بالمنطق أن يسلم له القيادة.

وهكذا يقوم "المنطق" عند هيجل بمهمة عرض تركيب الوجود بما هو كذلك، أى أعم صور الوجود. ولقد كان التراث الفلسفى منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التى تعبر عن هذه الصور الأكثر

تعميما، كالجوهر، والايجاب، والسلب، والتحديد، والكم، والكيف، والوحدة، والكثرة، وما إلى ذلك... ويعد "منطق" هيجل انطولوجيا بقدر ما يعالج أمثال هذه المقولات.

لقد كان هيجل يؤمن بوجود وحدة بين الفكر والوجود، ولكن تصوره للوحدة يختلف عن تصور "كانط" لها. فقد رفض مثالية كانط على أساس أنها تفترض وجود الأشياء في ذاتها بمعزل عن "الظواهر"، وتترك هذه الاشياء، دون أن يمسها الذهن البشرى، وبالتالى دون أن يمسها العقل.. فالفلسفة الكانطية قد خلفت من بعدها هوة بين الفكر والوجود، أو بين الذات والموضوع، سعت الفلسفة الهيجلية إلى عبورها، ووسيلة العبور هو القول بتركيب كلى واحد للوجود كله(٣٢).

ولما كان العقل هو موضوع المنطق، فهو من ناحية نسق المقولات الموضوعية، ومن ناحية أخرى نسق تلك التصورات أو المقولات التى نفكر على هديها. ويقسم هيجل المنطق وهو أساس منهجه الجدلى وميتافيزيقاه إلى ثلاث مقولات كبرى رئيسية هى :

١- مقوله الوجود Being (الفكره Thesis ).
٢- مقولة الماهية Essence (النقيض Antithesis ).
٣- مقولة الفكرة الشامله Notion (المركب منهما synthesis)

وتؤلف هذه المقولات الثلاث مثلثا كبيرا يحتوى في باطنه على مجموعة من المثلثات على النحو الذى أقام عليه نسقه الفلسفى.

ويستخدم هيجل كلمة الوجود كمسمى لمقولة جزئية، أعنى الوجود الذى يعارض العدم(٣٣).

والحقيقة أن فكرة الوجود قد لاتحتمل هذا التقابل العكسى الذى نلقاها عند هيجل، فهى أكثر الأفكار بساطة وخصوية، وحتى إذا لم تكن هذه الصورة ، فلن نستطيع أن ننفى عنها الكلية والشمول، من حيث أن الوجود يغمر جميع الأشياء - فليس الإشكال إذن فى إثبات الوجود بل فى فهم مضمونه وتحليل محتواه .

ولسنا نجد فى هذا المجال فكرة أقرب إلى موقف أرسطو ذلك الذى يذهب -كما أشرنا- إلى أن الوجود يقال على انحاء مختلفة وأنه يطلق على الأشياء عن طريق المماثلة .

ولكن هذا الموقف الأرسطى ولو أنه موقف معتدل ، قد يريحنا من الأزمة التى نعانيها بصدد هذه المشكلة ، لأنه يتجه إلى الأشياء مباشرة، إلا أنه موقف دجماطيقى لايعنى كثيراً بالفحص عن ثراء فكرة الوجود وتحليل محتوياتها . وقد نستطيع القول بأنه على الشعور أن يتدخل هنا فيقدم لنا المحتوى الخصب للوجود. فليس محتوى الوجود أمراً منطقياً إذ أننا قد فشلنا فى أن نصل إلى تحليله منطقياً .

يبقى إذن أن نسلم مع هؤلاء القائلين بالتجربة الشعورية للوجود، فلن نستطيع أن نتعرف على محتوى الوجود بدون أن نعاصر الوجود وأن نحياه، وأن نتطابق معه شعورياً وأن يكون لنا زمان قريب من زمان الموجودات.

أما ذلك الاختلاف البّين الذى نلاحظه فى مواقف الفلاسفة عن الوجود، فإنه يرجع إلى أنهم يخلطون بين الوجود والموجود، بين فكرة الوجود وصيغته وماتنطبق عليه هذه الصيغة من الأشياء. لأن الموجود لايتضمن فقط حقيقة الوجود بل يتضمن بالإضافة إليها صفات وهيئات أخرى كثيرة .

ونضرب مثلاً لهذا الخلط كما نجده عند هيدجر الفيلسوف الوجودى المعاصر فهو يذكر أن ثمة أنواعاً مختلفة من الوجود منها :

١ - وجود الأشياء المتصورة المرئية.
٢ - وجود الآلات أو الأدوات .
٣ - وجود الكائنات الإنسانية والموجودات غير الإنسانية .

هذه الآراء المختلفة حول فكرة الوجود ربما تكون قد نشأت نتيجة للتصورات التى تفرضها علينا اللغة - ولهذا فإن برادلى يرى أن العقل يفصل دائماً بين الموضوع والمحمول بينما نجد أن الواقع أو الحقيقة لاتحتمل هذا الفصل، فنحن نشعر وننفعل ولكننا قد نعجز عن الترجمة عن انفعالاتنا وشعورنا عن طريق اللغة - فهل الغموض الذى يحيط بفكرة الوجود هو غموض يرجع إلى اللغة أى إلى عدم جلاء لفظ (وجود) وأن هذا اللفظ يحتمل معانى كثيرة أخرى ؟! .

الواقع أنه خلال التجربة الوجودية نشعر بكل متكامل لايمكن أن نترجم عنه التصورات التى يصوغها العقل وتحملها اللغة. وعلى هذا

فإن أى فصل أو تمييز بين مكونات هذا الكل الوجودى إنما يعد فصلاً تعسفياً لامبرر له ولايصلح أن يكون تعبيراً عن الوجود كما هو فى الواقع، إلا أن يكون تحليلاً منطقياً لمشتملاته. وقد أشرنا إلى عدم جدوى أى محاولة لتحليل الوجود منطقياً .

لنفحص بعد هذا معنى الوجود حينما نقابله باللاوجود، وحينما يكون موضوع معرفة. والأمر الذى يبدو لنا من أول وهلة هو أنه من العسير أن نجد فكرة مضادة للوجود، لأن أى شئ نفكر فيه فلابد من أن يستمد شيئيته من الوجود ، ونحن نجد أن العقل الإنسانى قد أدرك فكرة الوجود لأنه بتفكيره الدائم فى العلاقات وفى التقابل بين الموجودات جعل من فكرة الوجود مقابلاً لفكرة المظهر الكاذب. وكان بارمنيدس أول من أشار إلى هذا التقابل بين الوجود واللاوجود. أو بين الوجود الحقيقى والظاهر أو المظهر الحسى الذى يناقضه .

وعلى هذا فإن نفى وجود أى ظاهرة إنما يعد إشارة بطريقة ما إلى الوجود مادام المظهر ملازماً لحقيقة الوجود .

ونجد برادلى فى العصر الحديث يشير إلى هذا المعنى الذى سبقه إليه بامنيدس، أى إلى الوجود الحقيقى والوجود المظهرى - أو الوجود الثابت والوجود الظاهر المتحرك. ولايختلف أسلوب برادلى كثيراً - فى عرضه لهذه النظرية - عن أسلوب بارمنيدس ولكن برادلى يورد شيئاً جديداً قد يخفف بعض الشئ من حدة التعارض بين الحقيقة والمظهر. فهو يؤكد أن المطلق - وهو الذى يجمع بين الحقيقة والمظهر - حاضر فى

مظاهره، وهذا التأكيد إنما يعد تكئة أو تمهيداً يسمح بأن تلتئم هذه المظاهر أو تتداخل لكى يتألف منها المطلق. وهو هنا إنما يستعيد موقف هيجل من حيث أن الأضداد عند هيجل تأتلف فيما بينها لتصل فى نهاية الجدل إلى المطلق كما رأينا. وذلك على الرغم من أن برادلى يحيل تجربة الوجود إلى نوع من التصورية الذاتية التى قد تطوى المطلق معها فى دراسة ذاتية لافكاك له منها .

هذا الاتجاه الأخير الذى أشرنا إليه عند هيجل وبرادلى هو الذى نجد فيه الوجود متضمناً فى سائر الأشياء .

أما الاتجاه الأول وهو الذى نجد فيه الوجود منفصلاً عن الأشياء، فنجده كما ذكرنا فى محاورة "السوفسطائى" لأفلاطون .

وإذن فهذان هما الموقفان المفسران للوجود : أحدهما يجعل الوجود فى الأشياء ، والآخر يجعل الوجود فوق الأشياء منفصلاً عنه. ويتذبذب العقل الإنسانى بينهما، ومن خلال حركة العقل هذه فى مواجهة الموقفين نستشف حياة العقل أو الروح ويكون من الممكن الكلام عن نشاط العقل أو النفس فى مواجهة نطاق الوجود على اختلاف صوره .

وعلى أية حال فإن الوجود يمكن أن يدرك على نسقين - النسق الأول كفكرة، والنسق الثانى كواقع أو كحقيقة واقعية .

أما من حيث كون الوجود فكرة أو تصور، فإن هذه الفكرة لاتتعدى فى ظاهرها مجال التعبير اللغوى. وأما من حيث كون الوجود

واقعاً حقيقياً فإنه كما قلنا لايمكن التعرف عليه إلا بالمتقابلات أو بالمتناقضات: كالتقابل بين الوجود الكامل والوجود الناقص عن هيجل - وبين الوجود الساكن والوجود الظاهر والمتحرك عند بامنيدس - ثم بين الحقيقة والمظهر عند برادلي. ومن حيث هذا النسق الأخير للوجود لايمكن أن يكوّن هذا الوجود سوى تجربة شعورية تحياها الذات. وقد تفلح فى التعبير عنها بوضوح وذلك بضرب من الفصل المتعسف بين الذات والموضوع ، وقد تعجز عن التعبير الواضح فتلجأ إلى الرمز حينما تلتحم الذات بالموضوع وتصل إلى أعماق الوجود ومضامينه ذات الثراء البالغ .(٣٤)

وعلى آية حال فلقد ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود ، بفضل العديد من الفلاسفة المعاصرين أمثال هيدجروياسبرز ونقولاى هارتمان، كما برز التركيز على التفرقة بين الوجود والموجود.

فعند هارتمان أن الموجود هو المعطى الأول وأساس لكل بحث ولكل مذهب فى الفلسفة. والموجود ليس مجرد "موضوع للامتثال" بل هو معطى حاضر.

أما ياسبرز فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود(٣٥).

## الهوامش والمراجع

١- على عبد المعطى محمد: المدخل إلى الفلسفة، ص ١٧.
٢- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ص ١٣٧-١٣٨.
٣- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٦، ص ٨٧.
٤- أ.م. بوشنسكى: الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة عزت قرنى، ص ٣٢٦.
٥- يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعارف بمصر عام ١٩٥٦، ص ١١٠.
٦- المرجع السابق، ص ١١١.
٧- امام عبد الفتاح امام: مدخل الى الفلسفة، ص ص ٣٠٥-٣٠٧.
٨- عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى، دار الثقافة، بيروت عام ١٩٧٣، ص ٣.
٩- المرجع السابق،ص ٤.
١٠- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص ٢٢٩.
١١- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤، ص ٩٦.
١٢- عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩، ص ١٧٦.
١٣- المرجع السابق ، ص ١٨٣.

14- Wallace, William, The Logic of Hegel, Oxford University, Press, London, 1931, p. 163.

١٥- على حنفى محمود: جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٥، ص ١٨١.

١٦- چان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة بيروت عام ١٩٦٦، ص ٧٦.

١٧- وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، المؤسسة المصريه العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهره، ص ٤٢.

١٨- يحيى هويدى: مقدمة في الفلسفة العامة، ص ص ٧٠-٧١.

١٩- يوسف كرم: العقل والوجود، ص ص ١٣٨-١٤٠.

٢٠- توفيق الطويل: اسس الفلسفة، ص ٢٣٧.

٢١- محمد على ابور ريان الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ص ١٣٩-١٤٠.

٢٢- المرجع السابق، ص ١٤١.

٢٣- على حنفى محمود: جدل العقل والوجود، ص ١١٢.

٢٤- محمد على ابو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٤٣.

٢٥- عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ١٧٥.

٢٦- عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨٤، ٦٢٦.

٢٧- المرجع السابق، ص ٦٢٧.

٢٨- محمد على أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٥٢.

٢٩- المرجع السابق، ص ص ١٥٣-١٥٥.

٣٠- نفس المرجع، ص ص ١٥٦-١٥٧.

٣١- عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، ص ٦٢٧.

٣٢- على حنفى محمود : جدل العقل والوجود، ص ص ١٧٦-١٧٧.

٣٣- المرجع السابق، ص ١٧٩.

٣٤- محمد على ابو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ص ١٦١-١٦٤.

٣٥- عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، ص ٦٢٧.

# الثاني

## مبحث المعرفة (الابستمولوچى)

### تقديم

١ - طبيعة المعرفة

**أولاً : المذاهب الواقعية :**

أ - الواقعية الساذجة

ب - الواقعية النقدية

جـ - الواقعية المعاصرة

**ثانياً : المذاهب المثالية :**

أ - المثالية المفارقة .

ب - المثالية النقدية .

جـ - المثالية المطلقة

**ثالثاً : المذهب البراجماتى**

٢ - مصدر المعرفة :

أولاً : التجريبيون

ثانياً : العقليون

ثالثاً : المتصوفة

٣ - إمكان المعرفة وحدودها

أ - موقف الشكاك

ب - النزعة الاعتقادية

## الثاني : مبحث المعرفة (الابستمولوجي)

**تقديم :**

تبحث الفلسفة في ثلاث مسائل أساسية هي: الوجود والقيم والمعرفة ويعد مبحث المعرفة من أهم هذه المسائل وعلى وجه الإطلاق ذلك لأنه يفسر لنا قدرة الإنسان على معرفة الحقائق التي يدور حولها المبحثان الأخريان ، وعلى هذا النحو فإن نظرية المعرفة بالنسبة لأي فيلسوف هي عبارة عن رأيه في تفسير المعرفة مهما كانت الحقيقة المعروضة .

لقد كان البحث في مجال نظرية المعرفة مثاراً للحوار والجدل بين جمهور الباحثين والفلاسفة فخلط بعضهم بينهما وبين علم المنطق، على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة البشرية، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعارف والمعلومات، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته - كالإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه - وترتب على هذا أن اعتبرت نظرية المعرفة علماً لأن علم النفس الذي انتسبت إليه قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية[1] .

وهكذا كانت نظرية المعرفة وثيقة الصلة بسائر الموضوعات الفلسفية الكبرى كالميتافيزيقا والمنطق وعلم النفس حتى جاء القرن السابع عشر فتم فصلها على يد الفيلسوف الإنجليزى چون لوك الذى أفرد لها بحثاً قيماً بعنوان : "مقالة فى الفهم الإنسانى" تناول فيه طبيعة المعرفة ومصدرها وحدودها (٢) .

ولكن ما المقصود بالمعرفة؟ ان المعرفة فى حقيقة الأمر وسواء أكانت عقلية أم نقلية، علمية أم ميتافيزيقية، أعنى المعرفة فى عمومها. ومثل هذه المعرفة تتضمن دائماً الإشارة إلى عنصرين متقابلين: العنصر الأول هو الشخص العارف أو الذات العارفة، والعنصر الثانى الشئ المعروف، إذ لابد أن يتوافر فى كل معرفة ذات موضوع .

والواقع أن حصر الكلام أو النظر فى الموضوعات أى فى الأشياء المعروفة يؤدى إلى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات وذلك مثل المعارف التى تشير إليها العلوم المختلفة أو الموجودات التى تتناولها الميتافيزيقا كالالوهية والنفس والعالم، لكن يمكن حظر النظر فى الذات العارفة أيضاً لنركز على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات. ففى الحالة الأولى نفكر فى إطار مبحث الوجود ، وفى الحالة الثانية فى إطار نظرية المعرفة

وهذه النظرية تبحث فى مشكلة الحقيقة من جهات متعددة: كأن نبحث عن إمكان الوصول إلى الحقيقة أياً كانت . أو عدم إمكان الوصول

إليها وكأن نبحث قوة إدراك أخرى غيرها، وكأن نبحث أيضاً عن المدى الذى تصل إليه معرفتنا، أو بعبارة أخرى هل يعرف الإنسان حتى الحقيقة القصوى أم تقتصر معرفته على حقائق العلم والتجربة. وكأن نبحث عن قيمة المعرفة التى تكون فى متناول الإنسان .

وهذه بعض المسائل التى يمكن أن تثار فى ضوئها المدارس والمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بنظرية المعرفة .

إن التقاليد الفلسفية تريد أن تجعل كانط أو من لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة كنقطة البدء فى كل فلسفة، ولكن ليس معني هذا أن الكلام فى المعرفة لم يكن مطروقاً من قبله، فإن تاريخ الفلسفة ليشهد بأن مسائلها قديمة، وأنها تضرب بجذورها إلى ذلك الوقت الذى أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونانيين يعرضون عن فلسفات أسلافهم الطبيعيين حول المادة والعالم، أعنى ترجع إلى ذلك الوقت الذى أخذ فيه أولئك الفلاسفة الانتقال من الموضوع إلى الذات . ومن الأشياء إلى المعرفة، ومن الفلسفات الطبيعية إلى فلسفات المعرفة . هذا هو عصر سقراط ومعاصريه من السوفسطائيين والشكاك، والعصر الذى نشأت فيه نظرية المعرفة .

لقد كان جوهر فلسفة سقراط : اعرف نفسك بنفسك ، وحتى الفضيلة عنده كانت معرفة، والرذيلة جهلاً (٣).

وعلى أية حال فإن المعرفة هى التى تميز الإنسان عن الجماد . فالفارق بين الإنسان مثلاً وقطعه من الحجر يكمن فى أن الإنسان

يستطيع أن يرى الأشياء ببصره ويسمع الأصوات بإذنه ويستنتج الحقائق بعقله أى أنه يستطيع أن يزود نفسه بمعرفة ماعن طريق حواسه وعقله أو بهما معاً. فى حين أن الجماد لايمكنه أن يعرف حقائق الأشياء حتى لو مرت به نفس التجارب التى تمر بالإنسان. ولكن رغم أن الإنسان يعرف حقائق الأشياء إلا أن معرفته بهذه الحقائق تعتبر فى حد ذاتها مشكلة تبحثها نظرية المعرفة من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات التالية :

١ - ماهى طبيعة هذه المعرفة .
٢ - ماهى مصدر المعرفة ؟
٣ - ماهى حدود المعرفة ؟

لقد حاول الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الفلسفى الطويل أن يجدوا إجابات على مثل هذه التساؤلات ، فقدموا لنا مذاهب مختلفة تبين وجهات نظرهم ومواقف كل منهم بصدد ذلك ، نعرضها على النحو التالى : -

## ١ - طبيعة المعرفة

تناول الفلاسفة البحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها، وحاولوا أن يوضحوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال بقوى الإدراك بالشئ المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها، فكان هذا مساراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة وفق اختلاف مذاهبهم [٤] .

## أولاً: المذاهب الواقعية

تتفق معظم المذاهب الوقاعية بصدد طبيعة المعرفة على القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذى يقوم بإدراكها وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله، فمعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة، فليس العالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التى تمثلها فى عقولنا علاقة مشابهة وتطابق. فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلى أو حسى مطابق لما هو ماثل فى الخارج ، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل(٥) .

ويمكننا أن نلخص هذه المذاهب فيما يلى :

١ - المعرفة صورة لما يجرى فى العالم الواقعى الخارجى .

٢ - الأشياء الخارجية كالأشجار والمنازل والحيوانات لها وجود مستقل عن الإنسان الذى يدركها .

٣ - أن الواقعية نقيض المذهب المثالى الأفلاطونى الذى يعتبر المثل وحدها هى الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أشباح وظلال للمثل ، وبمقدار ماتبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع، بمقدار ماتعبر عنها هذه الواقعية .

وينقسم المذهب الواقعى إلى قسمين :

### (أ) الواقعية الساذجة

سمى هذا المذهب بالساذج لأنه يسلم بالواقع ببساطه دون أي نقد أو تحليل ، وهذا المذهب يتفق مع مايراه عامة الناس فى القول بأن أفكارنا صورة مطابقة تماماً للأشياء فى الخارج .

ولقد اعتبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمى والفلسفى، ولايخضع للتفكير النقدى ، ويثق فى مدركات الحس ثقة لاحد لها. والواقع عنده هو ماتقدمه لنا الحواس، ولذلك فإنه يفترض أفتراضاً وجود العالم الخارجى فى صورته المحسوسة، ويسلم به مقدماً دون أن يناقشه .

ويتلخص مذهب الواقعية الساذجة فيما يلى :

١ - المعرفة تصوير للواقع الخارجى بدون حذف أو إضافة - أى أن موقف الإنسان من الأشياء الماثلة فى العالم الخارجى أشبه بآلة الكاميرا أو المرآة التى تنقل صورة مطابقة تماماً للأصل - فمثلاً إذا كان أمامى قلم أو كتاب، فإن القلم أو الكتاب يعتبر الأصل ومعرفتى له تعتبر صورة مطابقة تمامًا لهذا الأصل بكل عناصره وأجزائه .

٢ - كلما زاد الإنسان دقة فى ملاحظته حصل على معرفة أكمل وأدق كما هو الحال فى الكاميرا التى لاتعطينا صورة واضحة صادقة إلا إذا كانت هذه الكاميرا دقيقة(٦) .

٣ - إذا عبر الإنسان عن معرفته بشيء ما في عبارة كلامية - كانت هذه العبارة وصفاً كاملاً للشيء إذا مااشتملت على ألفاظ بعدد ما في الشيء من عناصر وأجزاء مضافاً إليها ألفاظ أخرى تصور العلاقات الكائنة بين تلك العناصر والأجزاء - فلو رأينا مثلاً عصفوراً في قفص وعبرنا عن تلك المعرفة بالعبارة الكلامية "العصفورة في القفص" فكلمة عصفورة تشير إلى عنصر من عناصر تلك المعرفة وهو العصفور، وكلمة القفص تشير إلى العلاقة المكانية بين العنصرين .

**نتائج الواقعية الساذجة :**

١ - العالم الخارجي موجود بصرف النظر عن وجودي، أي أن الأشياء المدركة بالحواس لها وجود مستقل عن الإنسان المدرك لها حتى في الفترة التي لايحدث فيها إدراك حسي، فمبنى كلية الآداب مثلاً موجود سواء أدركناه أم لم ندركه .

٢ - إدراك الشيء الخارجي لايتوقف على إرادة المدرك، فحين تسمع فجأة صوت انفجار لانستطيع أن نحول بيننا وبين سماعه، وكذلك إذا نظرت إلى شيء مالا أستطيع أن أقول أنني لاأراه .

٣ - إذا أحدثت المعرفة تغيراً ، إن هذا التغيير يطرأ على الشخص العارف لاعلى الشيء المعروف. فإذا لم تكن قد شاهدت الأهرام مثلاً وذهبت لرؤيتها فهنا لم يحدث للأهرام أي تغير بل أنت الذى تغيرت من جهلك بالأهرام إلى علم بها (٧)

٤ - مادام العالم الذى نعيش فيه مكوناً من أشياء مختلفة كالمنازل والأشجار والحيوانات، ومادامت معرفتى له عبارة عن تصوير لهذه الأشياء فالعالم إذن قوامة كثرة من الأشياء ، ولذلك فخير سبيل إلى معرفته بصورة دقيقة هى أن نحلله إلى مقوماته وعناصره .

**نقد الواقعية الساذجة :**

١ - إدراك الشئ بالعين المجردة يختلف عن إدراكه بالأدوات - فأنت مثلاً لاتستطيع بعينك المجردة أن ترى المسام التى على جلد يدك فى حين تستطيع أن تراها بالمجهر .

٢ - يعتمد أنصار هذا المذهب على الحواس اعتماداً كلياً فى تحصيل المعرفة فى حين أن الحواس كثيراً ماتخدعنا (أنكسار العصا فى الماء - انطباق السماء على البحر عند الأفق - ظاهرة السراب).

٣ - لو كانت معرفتى بشئ ماهى صورة مطابقة تماماً لذلك الشئ المعروف للزم أن تدوم المعرفة مادام الشئ هو هو لم يتغير. فمثلاً لو نظرنا إلى رسم معلق على الحائط من عدة اتجاهات لحصلنا فى كل مرة على معرفة تختلف عن الأخرى - فلو كانت المعرفة كما يزعم الواقعيين السذج هى تصوير مطابق للواقع، لكان لابد أن تكون معرفتنا هى هى فى كل مرة ننظر إلى الرسم .

٤ - رغم أن صفات الشئ تتغير تبعاً لتغير موضعنا ونظرتنا إليه إلا أن هناك بعض الصفات ثابتة لاتتغير مهما تغير موضعنا منها. وذلك كصفة العدد مثلاً(٨) .

٥ - ولكن رغم سذاجة هذا المذهب وبساطته فهو أكثر المذاهب انتشاراً وذلك لأن - معظم الناس فى حياتهم يتفاهمون على أساس التسليم بأن الأشياء الخارجية تؤثر فى حواسنا فتكون إفكارنا عنها صور مماثلة لها (٩) .

ب - الواقعية النقدية

يرفض أصحاب المذهب الواقعى النقدى موقف الواقعى الساذج الذى يسلم بأن المعرفة صورة مطابقة للواقع الخارجى كما هو، وليس للعقل أى دور في هذه المعرفة ، ومن هنا قامت الواقعية النقدية بتحليل المعرفة الإنسانية ووجدت أنها مستمدة من الواقع عن طريق الحواس كما قال السذج إلا أنها ليست صورة مطابقة تماماً لهذا الواقع، بل هى صورة محورة لهذا الواقع يؤدى فيها العقل دوراً كبيراً ومن تحليلهم للمعرفة مع اعترافهم بالواقع سموا بالواقعية النقدية .

وإذا كانت الواقعية الساذجة لاتهتم بمناقشة قدرة الإنسان على معرفة حقائق الأشياء الموجود والمستقلة عنها، لأنها ترى أن المسألة غير ذات موضوع، نجد الواقعية النقدية تعرض لهذه المسألة وتناقش الأدلة والحجج التى تنكر إمكان المعرفة وتنتهى من مناقشتها إلى الاعتراف والإقرار بالمعرفة إقراراً قاطعاً .

لقد أعطت الواقعية النقدية للعقل دوراً هاماً وفاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة - كما ذهبت الواقعية الساذجة - صورة مطابقة

للأشياء المدركة، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزيئات المحسوسة إلى الكليات على نحو ماهو معروف عند الفيلسوف التجريبى مثل "چون لوك" الذى رفض رد الحقائق المعترف بها والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل على نحو ماذهب إليه أفلاطون وديكارت وجعل للعقل دوراً إيجابياً ، هو الذى يؤلف من الصورة الحسية التى تنقلها إليه الحواس معانى جديدة - على نحو ماسنعرفه عنه تفصيلياً فيما يلى(١٠) .

**المعرفة عند لوك : (١٦٣٢ - ١٧٠٤) :**

چون لوك : هو أحد كبار ممثلى الواقعية النقدية والفلسفة التجريبية فى انجلترا، ويعتبر المؤسس الحقيقى لنظرية المعرفة ، حيث وضع بحثاً عن طبيعة المعرفة وأصلها وحدودها - وكانت مقالته الشهيرة "مقالة فى الفهم الإنسانى" وقسمها على أربعة أقسام خصص القسم الأخير منها للمعرفة، كما قرر أن معرفتنا بالأشياء الخارجية كالشجرة والمنضدة والمنزل والقلم لاتطابق الواقع تماماً ، وهو يؤمن بالمذهب الحسى ويرفض الأفكار الفطرية بل ينادى بأن الإنسان يولد وعقله كالصفحة البيضاء(١١).

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية، فإن مهمته الأولى كانت البحث فى طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها. ومما لاشك فيه أن موضوع طبيعة المعرفة والمصادر التى تستمد منها، من الأمور التى شغلت تفكير الفلاسفة على مر التاريخ الإنسانى كله وقبل عصر لوك

فإننا نعلم كيف يميز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد، وكيف حاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة، دعوته بممارسة التفكير المحض أى التأمل فالمعرفة عند أفلاطون هى ضرب من التذكر .

أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلامذة أفلاطون، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية، وبدلاً من أن يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل الأشياء ونماذجها، نجده ينزل - كما يقولون- هذه المثل وهى فى حقيقة أمرها كليات، ينزلها من السماء إلى الأرض ، أى إلى الواقع المحسوس، ومن ثم فليست الحقيقة فى المثال الكلى الأفلاطونى ، بل أصبحت فى الجزئى أى فى الجوهر المحسوس المشخص فهو يتضمن هذا الجزئ طبيعته الكلية ، أى أن الكلى المثالى أصبح بمثابة الصورة عند أرسطو(١٢).

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من مقالته بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية، ثم اتجه إلى إثبات أنها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الإثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلاً مستفيضاً، يدلك على قصور حجج المذهب الفطرى. ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار، فيذكر الأفكار إما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة .

**أولاً : الأفكار البسيطة والأفكار المركبة :**

يقرر لوك أن العقل الإنسانى يولد : صفحة بيضاء تماماً وتقوم التجربة بإمداده بالأفكار والمعارف والمعلومات . والتجربة عنده تتألف من نوعين :

١ - التجربة الحسية الظاهرية وهى التى تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجى .

٢ - التجربة الباطنية أو التأمل reflection الذى يتم عن طريقة العمليات العقلية الداخلية كالتذكر والاعتقاد والإرادة .

وكل هذه العناصر هى أفكار بسيطة ، يكوّن منها العقل أفكارا مركبة[١٣]. ويجمع لوك الأفكار ويصنفها، لكى يبين أنها ترتد جميعاً إلى الإحساس والتفكير ، فيرى أنها على الرغم من مثولها أمام العقل مباشرة إلا أنها ليست كلها أفكاراً بسيطة simple فكثير منها مركب compound ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل، فالأفكار البسيطة هى وحدها المعطاة فى عمليتى الإحساس والتفكير معاً ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة .

ومن ثم فإن مايميز الأفكار البسيطة أنها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها. أما الأفكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذى يركبها[١٤] .

والأفكار البسيطة عند لوك ثلاثة أنواع:

١ - الأفكار محسوسة أى تدركها بالحواس الظاهرة مثل قولنا بارد وصلب .

٢ - أفكار مستمدة من الإحساس الباطنى أو التأمل ، وهى ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة .

٣ - أفكار ترجع إلى الإحساس والتأمل الباطنى معاً، مثل أفكار الوجود والوحدة واللذة والألم والقدرة(١٥) .

وإذا ماانتقلنا إلى الأفكار المركبة عند لوك ، نجدها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: فهى إما أعراض أو جواهر وإما علاقات .

أ - والأعراض mOdes هى الأفكار المركبة التى تشير إلى صفات لاتوجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة والتى تفتقر فى وجودها إلى وجود شئ يتصف بها .

ب - أما الجواهر substances فهى الأفكار التى تدل على أشياء تقوم بذاتها ، يمكن أن تقوم عليها الأعراض، مثل إنساناً ما كزيد أو عمرو. وهنا يتساءل لوك لئن كان فى وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطى عنه تفسيراً معقولاً؟ الإجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة "مشوشة مضطربة تنتمى إليها الصفات وتقيم منها" ان اسم جوهر يدل على سند ، مع أننا لانملك يقيناً أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشئ الذى تفترض كونه سنداً(١٦). فالجوهر إذن فكرة ضرورية لأن التقليد الفلسفى جرى على افتراض وجود شئ يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة .. إلخ، على الرغم من أننا لانعرف ماهو على حد قول "لوك:".. وإذا سئل شخص ما" ماهو الموضوع الذى

يرتبط به اللون أو الوزن؟ لن يجد مايقوله سوى "الأجزاء الصلبة الممتدة "فإذا ماسئل "وما هو ذلك الشئ الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد "فلن يكون أحسن حالاً من الهندى الذى رأى أن العالم مرتكز على فيل كبير - ولما سئل "وعلى أى شئ يقف الفيل؟ كانت إجابته على ذلك "سلحفاء كبيرة - وحين اضطر إلى معرفة هذه الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض أجاب بأنها شئ لايعرفه ...

ومن ثم فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام "الجوهر" لن تعبر عن شئ سوى تلك الدعامة المجهولة التى تفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة، والتى لايمكن أن تتخيل وجودها بدون شئ يدعمها (١٧) .

جـ - والعلاقات relations هى أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متمايزة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الأب والابن، وفكرة العليّة وأفكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة التى لايطابقها شئ فى الخارج هى التى أوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية، ومن بين هذه الأفكار نجد فكرة العلية وفكرة اللامتناهى، ففكرة العليّة تدل على تعاقب الظواهر على وتيرة واحدة ثابتة، والحقيقة - فى نظر لوك - أنه ليس للعليّة معنى سوى ماينطبع فى الذهن، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فنتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة، إذا حدثت

نفس الظواهر التى تسبقها، ويكون هذا التوقع نابعاً من التجربة والخبرة الحسية الذاتية لادخل فيه للضرورة أو الموضوعية .

وأما فكرة اللامتناهى فهى ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة فى آن واحد، فليس اللامتناهى موجوداً بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل ناتج من تأثيره عملية الجمع والإضافة فى الذهن فإنها توحى بإمكان إضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة إلى مالانهاية(١٨).

### ثانياً : الصلة بين الأفكار والواقع :

ولنا الآن أن نتساءل هل أفكارنا عن العالم الخارجى تتطابق مع هذا العالم الواقعى ؟ أم أنها تختلف عنه تبعاً لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء إلى أولية وثانوية : والصفات الأولية هى التى ترتبط بالأجسام ، ولايمكن أن نتصور الأجسام من غيرها، كصفة الامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة ويرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابق تماماً لحقيقتها الماثلة فى الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة ومايماثلها ، فهى ليست جزءاً من حقيقة الأشياء التى تبعثها فينا، بل هى مجرد إحساسات ناشئة عن قوى وتأثيرات فى الأجسام ، ولكنها غير مطابقة للواقع، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلاً، لايقابله فى مصدر

الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء فالجسم فيه حركة وليس فى صوت ، بل إن الصوت متوقف على الإذن، وهو الدلالة التى تترجم بها إذننا الحركات الحالة فى الأجسام، وكذلك اللون المعين والطعم المعين أن هى إلا إحساسات تخضع فى كيفيتها لتركيب أعضائنا الحسية، وليست الصورة مطابقة للحقيقة الخارجية. وهذا لايعنى بطبيعة الحال أن هذه الإحساسات ليس لها مصدر خارجى بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركته دليلاً لايحتمل الشك(١٩).

## جـ- الواقعية المعاصرة

يرجع الفضل فى هذا الاتجاه الجديد إلى نفر من الفلاسفة الأمريكين الذين شرعوا منذ عام ١٩١٦ يبشرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم، ومشكلة الإدراك الحسى بداية تفكيرهم، إلا أنهم قد رفضوا تماماً ماذهب إليه البعض حول ضم العارف والمعروف فى شكل وهيئة واحدة، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك أى العارف من الشئ المدرك أى المعروف، مع القول بأن الشئ المعروف هو وجوده الخارجى، وأن معرفتى به هى التى تؤدى إلى وجوده، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال مثلما قال به جميع الواقعين من قبل، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهرتى الشئ وحقيقته، أو مايبدوا لنا من الشئ والشئ فى ذاته كما ذهب إلى ذلك كانط فى فلسفته النقدية .

وعلى هذا النحو فليس هناك شئ يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً . وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة عن غيرها من المذاهب الواقعية .

ومن أهم فلاسفة الواقعية المعاصرة نجد هوبهاوس ومورجان وهوايتهد ثم صمويل الكسندر ورسل ومور وغيرهم كثيرون فى انجلترا [٢٠].

## ثانياً : المذاهب المثالية :

يطلق لفظ مثالى idealism على كل فيلسوف يضع حكم العقل في مرتبة أعلى من حكم التجربة ، ويرى أن العقل هو أساس ذلك النسيج الذى تتألف منه المعرفة. والمذاهب المثالية فى تفسيرها للمعرفة وفهم طبيعتها تتعارض مع الاتجاه الواقعى بشقية الساذج والنقدى . فبينما يعترف الواقعيون بوجود عالم مستقل عن العقل الذى يدركه، نجد أن المثاليين ينكرون وجود شئ خارج العقل فلا وجود إلا لما يدركه عقل ما وما لايدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجوداً .

وعلي ذلك فمعرفة الشئ عند دعاة المثالية هى وجوده ولافرق عندهم بين أن يكون الشئ موجوداً وبين أن يكون الشئ معروفاً، فطبيعة المعرفة هى طبيعة الوجود .

أو بعبارة أخرى أن وجود الموجودات تتوقف فى نظر المثاليين على القوى التى تدركها وهى نفسها ليست إلا صوراً عقلية .

وإذا كانت المذاهب الواقعية تؤكد على وجود العالم الخارجي مستقلاً عن الذات العارفة، فإن المثالية تعترض على جميع المذاهب التى تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التى تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، ومن هنا تتوحد المعرفة والوجود، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

مثال :

يرى الواقعيون أن السبورة التى أمامك فى القاعة لها وجود مستقل عنك سواء أدركتها أم لم تدركها، بينما يرى المثاليون أن وجود السبورة متوقف على إدراكك لها. أى أنها لاتعتبر موجودة - فى نظرهم - إلا إذا كانت مدركة .

لكن هب أنك ألا تدرك السبورة فهل يعني هذا أنها غير موجودة؟ يجيب المثاليون على ذلك بقولهم أن الشئ حين لاتدركه أنت قد يدركه سواك من الناس، وإذا لم يكن يدركه إنسان فهناك العقل الكلى يدركه مع سائر الكائنات .

والواقع أنه قبل أن نتعرض لموقف المثالية من طبيعة المعرفة وتفسيرها فى مجال الفكر الفلسفى ، نود أن نضع بعض الملاحظات الهامة على النحو التالى :

١ - أن ثمة فروق واختلافات واسعة بين الفلاسفة المثاليين، لكننا سوف نتغاضى عنها، بحيث سنتناول السمات والخصائص المشتركة بينهم بقدر الإمكان .

٢ - أن المذهب المثالى من أكثر المذاهب الفلسفية انتشاراً وأعظمها أهمية ولهذا ينظر إليه عادة على أنه دعامة الفلسفة وعمودها الفقرى، وينظر إلى المذاهب الأخرى من تجريبية وطبيعية ومادية .. إلخ على أنها بمثابة صدى أو رد فعل له .

٣ - أنه يلقى استجابة قوية وقبولاً من العقل والقلب معاً .

٤ - الطابع العام للمثالية هى أن الحقيقية النهائية ذات طبيعة عقلية أو ذهنية أو فكرية أو روحية .

٥ - أن العقل الإنسانى جزء من العقل الكلى الشامل المتغلغل فى الكون .

ومن هنا فإننا إذا أردنا أن نعرض فى إيجاز للمذاهب المثالية وتطورها التاريخى، استطعنا أن نقول بأن المثالية تبدأ عندما نتشكك فى معرفة الحواس ونثق فى معرفة العقل وحده، لأننا فى هذه الحالة سوف نقسم العالم إلى عالمين، عالم ظاهر وعالم الحقيقة بحيث تعطينا الحواس عالم الظاهر فى حين يقدم لنا العقل وحده عالم الحقيقة(٢١) .

ولقد ظهرت هذه التفرقة بصورة واضحة عند أفلاطون الذى كرس اهتمامه بالبحث فى المعرفة وطبيعتها ، حيث نجد أفلاطون كان يعتقد اعتقاداً راسخاً أن عالم الحس هو عالم التغير، ولهذا فهو غير حقيقى لأن الحقيقة ينبغى أن تكون دائمة وثابتة وغير متغيرة كما كان يقول الإيليون، هى كما كان يقول سقراط. ومعنى ذلك أن المعرفة لاتستمد من الحواس التى تقدم لنا عالم الظاهر أو عالم التغير، وإنما يكونها العقل وحده الذى يصل بنا إلى عالم المثل .

ومما لاشك فيه أن أفلاطون قد تأثر برأى أستاذه سقراط الذى كان يبحث عن التصورات الكلية فى عالم الأخلاق، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعاً والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله ، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هى "المثل" (٢٢) .

### أ - طبيعة المعرفة عند أفلاطون (المثالية والمفارقة)

يهتم أفلاطون اهتماماً كبيراً بطبيعة المعرفة وقد تناولها فى محاورات عديدة فيبين أنواعها ، ويرتبها على درجات ومراتب حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة ، كما يولى عنايته بتعريف العلم الفلسفى اليقينى ويحدد الفروق والاختلافات بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه .

ويمكننا أن نتتبع ذلك من ثنايا المحاورات ، فإننا نجد أنه يهب فى محاورتى "مينون" و "فيدون" بشرح نظرية التذكر . أما فى محاورة الجمهورية فيقدم تصنيفاً لأنواع المعرفة ومنهجه الجدلى ، ويخصص محاورة "تياتيتوس" لنقد المعرفة الحسية وفى محاورة السوفسطائى يتناول تفسير الأحكام الصحيحة منها والفاسدة ومغالطات السوفسطائيين ،وفى محاورة "فيدروس" إشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفى . والواقع أن نقطة البداية فى نظرية المعرفة الأفلاطونية تتلخص فى إثارة الشك فى العالم الحسى ، فالملاحظ أن أفلاطون لايبدأ محاوراته بإقرار وإثبات وجود عالم المثل ، بل يستهلها فى أغلب

الأحيـان بحـديث عـادى يهـدف إلى إشعـار القـارئ بالشك فى وجـود المحسوسات وتحريره من الجهل الذى يسود عامة الناس وذلك حتي يعلم .

وترتبط المعرفة عند أفلاطون بموضوعها ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود فإنها تدرك الكثرة والتغير فى العالم المحسوس لأنها مازالت متعلقة بالجسد وتلبث أن تتوارد رويداً من عالم الحس إلى عالم المثل، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعاً لمعرفتها وهذا الطريق الذى يتيح لها أن تكشف آفاقاً وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول، ثم أن تكشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمته وتعود هابطة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس. وهذا هو مايسميه أفلاطون بالجدل الصاعد والجدل الهابط .

ويلخص لنا أفلاطون أساليب المعرفة ومسالكها فى أربع طرق هى: التعبير اللفظى ، وهو الذى يتم فيه معرفة الشئ عن طريق اسمه .

والطريق الثانى هو التعريف ، والثالث هو الإدركات الحسية على اختلاف أنواعها ، أما الطريق الرابع فهو العلم .

ولكن أفلاطون لم يثبت على نظرية واحده فى مثاليته، فهناك نظريته التى عرضها فى محاورتى فيدون والجمهورية، وهناك نظريته التى عرضها فى محاورة بارمنيدس، وهناك نظريته التى عرضها فى محاورة السوفسطائى وتتخلص نظريته الأولى فى قوله بوجود نوعين من المعرفة. معرفة غير صحيحة وهى المعرفة المادية التى تأتى لنا عن طريق الحواس، وأخص خصائصها التغير، ومعرفة صحيحة يقينة وهى المعرفة التى تأتى عن طريق النفس، وأخص خصائصها الثبات، وهو يلخص

هذه النظرة فى الجمهورية حين يقول : "أن أحط أنواع المعرفة يشارك فى الصيرورة والتغير فى حين أن أرقاها يتعلق دائماً بالوجود الثابت ، ومعنى هذا أن عالم المثل كما تصورته "فيدون والجمهورية" هو عالم الثبات فى مقابل عالم الحس والتغير [٢٤].

**ب - طبيعة المعرفة عند كانط (المثالية النقدية) : (١٧٢٤ - ١٨٠٤)**

يمكننا القول بأن كانط قد شطر الفلسفة الحديثة إلى شطرين ماقبله مابعده، لقد أخذ الشئ الكثير عمن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم وروسو، وجرى فى تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على مفكرى القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول فى التحرر منها إلا منذ عهد قريب[٢٥].

تتصف مثالية كانط بأنها مثالية، وأيضاً مثالية ترنسندنتالية أى متعالية. وهى نقدية لأنها تهتم بتحليل وتمحيص الأفكار ووضع الحدود التى يجب ألايتعداها العقل. وذلك لأن كانط قد رأى أن العقل الإنسانى يسمح لنفسه الخوض فى مسائل وموضوعات كثيرة تتعدى وتتجاوز طاقته البشرية وتلقى به فى آفاق لاقبل له بها ، وهذه الموضوعات هى موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث فى الله وحرية الإرادة مثل النفس وخلودها. وعلى العكس من ذلك فلقد قدم لنا كانط فلسفة محصورة فى حدود التجربة الممكنة، وما هو فى قدرة العقل الإنسانى على تناوله من ناحية، ومن ناحية أخرى تتصف مثالية كانط

بأنها مثالية متعالية، وهذا يعنى أن مثاليته تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل المعرفة والتجربة ممكنه، وقد تصور كانط هذه الشروط الأولية باعتبار أنها قائمة فى داخل التجربة، ومعنى الشروط الأولى بالإجمال أنها الشروط العقلية التى يصفها العقل دون أن يعتمد على التجربة، ورأى كانط أن هذه الشروط تتعلق فحسب بالتجربة الممكنة، أى أنها لاتتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل تتناول التجربة الممكنة أو العقلية فحسب(٢٦) .

لقد بذل كانط عدة محاولات لنقد المثالية، وهو يحرص على تغير المثالية المادية بنوعيها الإشكالية والتوكيدية. ويؤكد على أن وجود الموضوعات الخارجية أمر لاسبيل إلى الشك فيه، بشرط أن تفهم على أنها ظواهر لا أشياء فى ذاتها. أى أنك تستطيع أن تحتفظ بكل أرائك ومعارفك عن الأشياء الخارجية وتعاملها دائماً على هذا النحو وكل ماهو مطلوب منك هو أن تفسرها من خلال "لغة" الظواهر لا الأشياء فى ذاتها. لأن الأشياء عند كانط ليست إلا مايبدو لنا منها، أما ماعليه الأشياء فى الواقع فقد قرر كانط أننا لانعرف عنها شيئاً ونظل جاهلين بها ولن نصل إلى معرفتها أبداً وهذا هو ماأطلق عليه كانط اسم "الشئ فى ذاته". فالشئ فى ذاته إذن يمثل الشئ فى الواقع أو هذا الجزء من الشئ الذى لاتعرفه الذات .

ومن هنا فإذا كانت الذات العارفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تبتعد عن البحث فيه إطلاقاً وتكتفى بالبحث فيما يبدو لنا من الأشياء، أو فى الظواهر معتمدة فى ذلك على ملكتى الحساسية والذهن وهما الملكتان الخاصتين بعالم الظواهر(٢٧) .

لكن العقل الإنسانى قد يركبه الغرور أحياناً ويتخيل أنه قادر على الخوض فى الشئ فى ذاته. وفى هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من النقائض والمغالطات .

وهكذا يؤكد لنا كانط أن "الشئ فى ذاته" على الرغم من أننا لانعرف عنه شيئاً إلا أنه يمثل عنده علة الظواهر ومصدرها .

فالمعرفة عند كانط تتألف من عنصرين : مادة وصورة ، بحيث لاتوجد المادة فى الفكر بدون صورة، وبحيث لايكون للصورة فى نفسها أى معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة. المادة موضوع الحدس الحسى ، وليس لنا من حدس سواه والصورة رابطة فى الفكر تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها هى أولية . هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجى (٢٨).

## ج - طبيعة المعرفة عند هيجل(المثالية المطلقة) (١٧٧٠ - ١٨٣١)

لقد ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . ونظر الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانط إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه وأرادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة ونوعاً من الاستقلال عن الذات، فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعد بمثابة رد فعل ضد المثالية الذاتية. فهؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم هيجل تعمدوا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الطبيعيين الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالاً تاماً عن الذوات وبين المثاليين الذاتيين الذى ربطوا الطبيعة بالذات وشبه هيجل منهجه بأنه عبارة عن تأليف بين الموضوع وهو الطبيعة وبين لاموضوع وهو الذات .

لقد ذهبت المثالية المطلقة عند هيجل إلى تصور عقل مطلق أو عقل إلهى فى الطبيعة. أن هذا العقل الإلهى باطن فى الطبيعة وأن الطبيعة فى حركتها وتصورها لهذا المطلق الذى تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة فى الطبيعة نفسها، فالمطلق يمثل فى نظر المثالية المطلقة الوجود الواقعى كله ونظرت إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق ، والمطلق بهذا الاعتبار حاضر فى الطبيعة، مباطن لها وليس منفصلاً عنها (٢٩).

ويمكننا تلخيص مذهب هيجل فى طبيعة المعرفة فيما يلى :

١ - وظيفة المعرفة فى نظر هيجل هى تفسير العالم لمعرفة الحقيقة عنه، وعملية التفسير عبارة عن نسبة الشئ إلى حقيقة أعم منه تشمله مع غيره من الأشياء إذا كانت هذه الحقيقة هى الأخرى فى حاجة إلى تفسير ينسبها إلى حقيقة أعم منها وهكذا حتى تصل إلى الحقيقة المطلقة أو المبدأ الأول الذى يفسر العالم كله والذى لايحتاج هو إلى تفسير .

مثال : لايمكن أن تفهم تصرفات صديقك أو تقول أنت تعرفه إلا إذا أمكن أن تصل إلى مبدأ عام تفسر به جميع تصرفاته، مثل أن تعرف عنه مثلاً أنه أنانى طموح محب للمال.. إلخ. وكذلك لايمكنك أن تفهم أى ظاهرة من الظواهر إلا إذا أرجعتها إلى مبدأ عام، فإذا أردت تفسير ظاهرة الإجرام مثلاً فلابد أن تعرف المبدأ العام الذى تندرج تحته، كأن تقول أن سبب الإجرام هو الفقر أو البطالة أو سوء التربية المنزلية أو غير ذلك من الأسباب والدوافع.

٢ - إذا كان الأمر كذلك فما هو المبدأ العام الذى يفسر لنا الأشياء فى العالم أو ماهى الشروط التى لابد من توافرها حتى يتكون العالم ومافيه من أشياء .

٣ - يجيب هيجل على ذلك أنك لكى تفسر أي شئ كشجرة مثلاً لابد لك من أن تعرف صفاتها أولاً، وهى ليست تلك الصفات التى يوثر وجودها أو عدم وجودها فى كون الشجرة مثلاً شجرة . كلون الأوراق أو نوع الثمار إلى غير ذلك من الصفات التى قد تزول أو تختلف من شجرة إلى أخرى بل تلك الصفات التى لابد من توافرها حتى تكون الشجرة شجرة والتى يستحيل على الشجرة أن توجد إلاإذا وجدت فيها هذه الصفات .

٤ - هذه الصفات اللازمة لوجود الشئ (كالشجرة فى المثال السابق) ليست صفات جزئية خاصة بشجرة معينة بل هى صفات كلية أو معانى عامة تشمل جميع الأشجار، وهذه الصفات لابد أن توجد قبل وجود الأشياء. وعلى هذا فهى لاتوجد إلا فى العقل أى أنها مدركات عقلية وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن "الفكر سابق على الوجود" .

٥ - وعلى هذا فأى شئ كالبرتقالة مثلاً هو مجموعة مركزة من المعانى الكلية، وهذه المعانى الكلية لايدركها إلا عقل. وبدون هذه المعانى لايمكن معرفة الشئ ومن ثم فهى شرط أساسى للمعرفة(٣٠).

## ثالثاً - المذهب البراجماتي

تهتم البراجماتية اهتماماً كبيراً بتوضيح الأفكار والمعانى لإزالة مايشوبها من لبس وغموض. يقول وليم جيمس : لكى نتوصل إلى وضوح كامل دقيق لأفكارنا عن شئ ماأو عن موضوع ما ، فإننا لانحتاج إلا أن ندخل فى اعتبارنا جميع الآثار الحسية المترتبة عملياً على هذه الفكرة أو المتضمنة فى هذا المفهوم ، وكذا جميع ردود الفعل التي يجب أن تتهيأ لها"(٣١).

كما قد تعنى البراجماتية "نظرية فى الصدق" الذى تتوصل إليه من تحليل وتوضيح المعانى والمعتقدات. ويرتبط معنى الصدق عند البراجماتيين بالنجاح العملى ، أو بما يترجم إلى سلوك ناجح، وهذا مايؤكده وليم جيمس بقوله أن الأفكار تصبح صادقة بقدر ماتساعدنا على ربطها بأجزاء أخرى من خبرتنا وتجاربنا بحيث تفضى إلى سلوك ناجح ومفيد فى الحياة. وذلك طالما أن كل فكرة، وكذلك كل لفظ نسمى به تلك الفكرة ، لابد وأن يكون لها قيمة فورية فى الواقع أشبه بقيمة النقد. يقول وليم جيمس : "ينبغى عليك أن تستخرج من كل لفظ، قيمته الفورية الفعلية The Practical Cash - Value وأن تضعه موضع العمل فى نطاقه(٣٢).

حيث الفائدة التى تسفر عنها ممارستنا لهذه الأفكار. أما فيما يختص بأية نظرية، فيمكننا أن نتساءل: ماالجديد الذى يحققه إيمانى بهذه النظرية؟ وماهى النتائج التى ستترتب على ممارستى لو أننى تصرفت وفقاً لهذه النظرية؟ وإذا لم يكن للنظرية الجديدة أية قيمة مدفوعة فورية، فإن هذا يعنى بأنها لاتضيف جديداً، أو أى فرق واضح، مهما كان ضئيلاً، سواء آمن الشخص بأنها حقيقية أو غير حقيقية، فضلاً عن أنها سوف لاتؤثر فى أفعال الشخص بأى حال من الأحوال (٣٣).

ولذلك تعارض البراجماتية موقف الفلسفة التقليدية التى تسعى إلى استقطاب الفكر الفلسفى إلى قطبين متنازعين، هما المثالية والواقعية. فكلاهما يتفق فى رد القضية الصادقة إلى أصول سابقة تكون أساساً لتحقيق صدقها، ولكنهما يختلفان حول هذه الأصول. فالمثاليون يحتكمون إلى الاتساق والتماسك الذاتى، لأن الصدق أمر قبلى وهو قابع فى عقولنا ولايتجلى إلا بمسايرة الفكر لقوانين العقل. وأما الواقعيون فيقولون بأن صدق القضية يتمثل فى مطابقتها للموضوعات الخارجية التى تستقل بوجودها عن عقل الإنسان. ويكون التحقق منها بالرجوع إلى الأصل الخارجى الذى تكون القضية الصادقة صورة له (٣٤).

وعلى هذا فإن النظريات المثالية ترى أن العقل والموضوع المعروف شئ واحد على الإطلاق، على حين ترد المذاهب الواقعية المعرفة إلى إدراك ماهو موجود مستقلاً عنا. وهكذا، ولكنها جميعاً تشترك فى فرض واحد. فجميع هذه النظريات تقول بأن عملية البحث تستبعد أى

عنصر للنشاط العملى يدخل فى تركيب الشئ المعروف. ومن الغريب حقاً أن هذا القول يصدق على المثالية كما يصدق على الواقعية(٣٥) .

لقد كان اليقين فى المذاهب المثالية التقليدية منذ عهد أفلاطون حتى كانط بل ربما إلى مابعد كانط، مرتكزاً على الحقائق الثابتة، لأنها قائمة فى عالم أعلى ثابتة، أزلية، ومعرفتنا لهذه الحقائق هو غاية المراد، ونهاية أمل الفيلسوف، حتى ليبذل قصارى جهده كى يتطابق وإياها ، فإذا بلغها ظفر باليقين ، وانتهى إلى الاطمئنان العقلى .

ولكن هذه المسلك إلى الحقائق الثابتة - كما ترى البراجماتية - أشبه بالسراب، لأننا نركن إلى شئ ليس فى حقيقته ثابتاً، بل واقع الأمر يدل على أن الحياة فى كافة صورها فى تغير مستمر، وجريان متصل، فعلينا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير، وأن نلتمس منه المعرفة، ونستمد منه اليقين. وإذا كان اليقين غير ميسور فى عالم متغير، فعلينا أن نقنع بالرجحان .

ومن ثم يمكن القول بأنه بدلاً من اللجوء إلى الحقائق الثابتة المتعالية، ينبغى علينا النزول إلى الوقائع الموجودة فى عالم التغير، والتى تكتسب بالخبرة (٣٦) - وهو مايعنى رفض البراجماتية للمعرفة المتعالية Transcendentalism "والتى تتسامى عن دنيا الواقع(٣٧). والمعيار الوحيد الذى يستند إليه البراجماتيون فى الحكم على مايسمى بالحقائق المطلقة عند أفلاطون وديكارت وغيرهما من كبار الفلاسفة العقليين، يتمثل فى مدى تأثير هذه الحقائق على الجوانب المادية للحياة. ومن ثم كان من رأى وليم چيمس أن السبب الوحيد الذى يتيح لنا القول بأن شيئاً ما صادقاً هو كون هذا الشئ قابل للتطبيق بشكل مفيد فى الحياة(٣٨).

## ٢- مصدر المعرفة

يقصد بمصدر المعرفة بيان أدواتها أو الوسيلة التى نصل عن طريقها إلى المعلومات والمعارف عن الحقائق الخارجية التى تحيط بنا، فهل تلك الوسيلة هى العقل أم الحواس أم وسيلة أخرى غير العقل والحواس كالحدس مثلاً ؟

يجيب الفلاسفة إجابات مختلفة على هذا السؤال وتتلخص إجابتهم فيمايلى:

أ - العقليون يرون أن المعرفة تصل إلينا عن طريق العقل لأنه يحتوى على مجموعة من القضايا والمبادئ العامة وهى فطرية سابقة على التجربة، والعقل مصدر كل معرفة .

ب - التجريبيون ينكرون أن تكون تلك القضايا والمبادئ العامة فطرية ويرون أنها مستمدة من التجربة والمشاهدة والخبرة الحسية، ومن ثم فالحواس عندهم هى مصدر المعرفة .

جـ - النقديون يرون أن المعرفة تصل إلينا عن طريق التعاون بين العقل والحواس، وبدون العقل والحواس يستحيل قيام العلم والمعرفة .

د - المتصوفة : المعرفة عندهم لاتصل إلينا لاعن طريق العقل ولاالحواس وإنما تتم بطريقة مباشرة هى الحدس أو الإدراك المباشر وهو يخالف التخمين ويقترب من الإلهام . فعن طريق الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة تنكشف للمؤمن كثير من المعانى والأسرار التى لايعرفها سواه .

## أولا: التجريبيون
## ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)

فيلسوف اسكتلندى شغف بالفلسفة فضحى فى سبيلها بدراسة القانون التى أرادته أسرته له كما ضحى بالتجارة إذ أنه كان يطمع فى إقامة مذهب يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً ، بفضل تطبيق منهج الاستدلال التجريبى . ولقد كان هيوم صاحب فكر عميق وأثر كبير فى الفلسفة استفاد منه الفيلسوف الألمانى كانط .

**مصدر المعرفة عند التجريبيين :**

(١) أن أهم مايميز مذهبهم عبارة مشهورة وهى "العقل صفحة بيضاء تنقش عليها التجربة الحسية المعارف" أى أن معرفتنا مستمدة من التجربة الحسية عن طريق الحواس ، فلو تعطلت حواسنا حاسة بعد أخرى لامتنعت علينا المعرفة جانباً بعد جانب ، فنحن مثلاً نعرف البرتقالة لأننا نرى لونها ونتذوق طعمها ونشم رائحتها ونتلمس ملمسها .

(٢) ينكر التجريبيون ماذهب إليه العقليون من وجود أفكار ومبادئ فطرية فى العقل، مثل قانون التناقض والبديهيات الرياضية، ويرون أن لاشئ يوجد فى العقل مالم يكن قد مر من قبل بالحس ، ويعتبر هيوم ممثلاً لهذا المذهب وإليك خلاصة أفكاره فى المعرفة(٣٩).

**المعرفة عند هيوم :**

يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقاً للمبدأ الحسى، وعلى تقدير قيمة المعرفة فى ضوء هذا التحليل، ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم "بأن شيئاً لايحضر فى الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً" على مايقضى به المبدأ التصورى(٤٠) .

ويرى هيوم أن المعرفة الإنسانية تتألف من :

أ - **الآثار الحسية** : وهى الاحساسات التى نحصل عليها مباشرة عن طريق الحواس ، مثل الاحساس الذى يتكون لدينا إذا نظرنا إلى أحد أصدقائنا ، وتتميز الآثار الحسية بالقوة والوضوح .

ب - **الأفكار والمعانى** : وهى الصورة التى توجد فى الذهن بعد غياب الأثر الحسى ، وذلك مثل صورة الصديق التى نحصل عليها بعد غيابه .

جـ - **الأثر الحسى** : هو المقياس الذى نقيس به صحة الفكرة أى أننا إذا حللنا الفكرة ووجدنا عناصرها ترجع إلى الواقع ، أي لها أثر حسى كانت صادقة ، وإذا حللنا الفكرة ووجدنا أن عناصرها ليس مما سبق أن حصلت عليه الحواس، أى ليس لها أثر حسى فهى فكرة كاذبة، ومن ثم فإن الأثر الحسى عند هيوم يعتبر مبدأ اليقين.

**تطبيق مبدأ هيوم على الأفكار الهامة** : يطبق هيوم مبدأه الذى يقيس به صحة الأفكار على ثلاثة أفكار هامة هى : -

١ - فكرة السببية .
٢ - فكرة الجوهر .
٣ - فكرة الذات .

### ١ - فكرة السببية

يجدر بنا الإشارة إلى مفهوم السببية، أى ما المقصود بالسببية فى الفلسفة ؟ إن فكرة السببية هى الاعتقاد بوجود ارتباط بين شيئين ، نسمى أحدهما علة والآخر معلول، بحيث إذا حدثت العلة حدث المعلول. ولكن ماهو أساس هذه الفكرة فى ضوء مبدأ اليقين الذى وضعه هيوم ؟

يجيب هيوم على ذلك بأننا قد اعتدنا رؤية حادثتين متعاقبتين إذا حدثت إحداهما حدثت الأخرى باستمرار ، فإننا نعتقد خطأ أن هناك ارتباط ضرورى بينهما، بحيث إذا حدثت الأولى لابد أن تحدث الثانية كنتيجة لها، أى أن الأولى لابد أن تؤثر فى حدوث الثانية كنتيجة لها، بمعنى أن الأولى علة الثانية. وعلى هذا الأساس فإننا نعتقد أن هناك مانسميه علاقة سببيه بين هاتيه الحادثتين[٤١].

ولكن هيوم حين يطبق مبدأ اليقين على فكرة السببية ليرى ماإذا كان لها أثر حسى أم لايتضح له أن هذه الفكرة ليست لها أثر حسى يضمن صحتها ويقينها، إنما هى عبارة عن عادة ذهنية تكونت نتيجة اعتيادنا رؤية شيئين متعاقبين ، يحدث أحدهما بعد الآخر ، فارتبطا فى أذهاننا نتيجة تعودنا تتابع حدوثها . وأصبح كلما شاهدنا أحدهما نتوقع الأخرى .

وعلى هذا هذا يرى هيوم أنه ليس هناك ضرورة تحتم وجود تتابع بين حادثتين معينتين، بحيث تكون احداهما سبباً للأخرى، بل كل مافى الأمر أن هناك علاقة تلازم أو تتابع زمنى بينهما ، ومثال ذلك أننا لو تعودنا رؤية الظاهر (س) توقعنا حدوث (ص) دون أن تكون هناك ضرورة فى ذلك التتابع . ففكرة السببية فى نظره ليست من مشاهدنا الحسية أى ليس لها أثر حسى (٤٢).

## ٢ - فكر الجوهر

من الأفكار التى طبق عليها هيوم مبدأة هى فكر الجوهر. فما المقصود بالجوهر فى الفلسفة؟ لتوضيح فكرة الجوهر نسوق المثال التالى:

أنت تقول البرتقالة صفراء، والبرتقالة حلوة الطعم والبرتقالة كرية الشكل وهكذا تصف البرتقالة بكل هذه الصفات، ولكن البرتقالة شئ غير هذه الصفات التى يمكن أن تتغير، ومع ذلك تظل البرتقالة كما هى فى حين يتغير طعم البرتقالة من حلوالى مركماً يتغير لونها من أخضر إلى أصفر ومع ذلك فهناك شئ لايتغير وهو حقيقة البرتقالة. هذا الشئ الثابت يسمى فى الفلسفة بالجوهر. والأن ماهو موقف هيوم بالنسبة لهذه الفكرة؟

يرى هيوم أن فكرة الجوهر أيضاً غير مشروعة لأنه ليس هناك أي حاسة من حواسنا يمكن أن تدرك هذا الجوهر، أى أنه ليس لها أثر حسى ترجع إليه، فنحن مثلاً نرى لون البرتقالة ونتذوق طعمها ونشم رائحتها، ولكن لانستطيع أن نرى ذلك الجوهر أو نتذوقه أن نسمعه، فالبرتقالة

إذن فى نظر هيوم ليست إلا مجموعة من هذه الصفات أى أن مايسمى جوهراً لاوجود له وهو محض اختلاق .

### ٣ - فكرة الذات

يمر الإنسان بحالات مختلفة متلاحقة، فمن صحة ومرض ومشى وتوقف وأكل وهضم وصحو ونعاس ... إلى غير ذلك. فيفرض وجود وحدة ثابتة مستمرة تجمع هذه الحالات ويطلق عليها اسم الذات أو النفس أو الروح أو الوعى . فلو طبقنا مبدأ هيوم فى قياس صحة هذه الفكرة لاتضح أن فكرة الذات هذه لم تمر بالحواس أى ليس لها أثر حسى وعلى ذلك هي مجرد وهم لاضرر من افتراضه(٤٣) .

## ثانياً: مصدر المعرفة عند العقليين

يرى العقليون أن العقل هو مصدر المعرفة، وهو قوة فطرية فى الناس جميعاً. ويعترض العقليون على التجريبيين فى قولهم بأن الحواس هى مصدر المعرفة، وأهم الاعتراضات التى يوجهها العقليون إلى التجريبيين هى : -

### الاعتراض الأول :

إن المذهب التجريبى يعتمد على الحواس من حيث هى مصدر للمعرفة، فى حين أن الحواس كثيراً ماتخدعنا، فقد يرى الإنسان ظاهرة السراب ويظنها حقيقة، كما يخدعنا البصر فترى السماء منطبقة على الأرض عندالأفق، وهما ليسا كذلك، وقد تبدو العصا منكسرة فى الماء .

فى حين أن هذا يخالف الواقع . هذا فضلاً عن أن الحواس تختلف سلامتها من شخص إلى آخر، بل تختلف عند الفرد الواحد باختلاف الظروف والأحوال، وعلى هذا الأساس فإن المعرفة التى مصدرها الحواس ليست معرفة يقينية .

**الاعتراض الثانى :**

إن المعرفة التى تعتمد على الحواس كمصدر لها لاتعتبر معرفة موثوق بصحتها ويقينها، لأنها تفتقر إلى شرطين أساسيين للمعرفة الصحيحة وهما صفتى الضرورة والتعميم .

**أ - الضرورة :**

المعرفة التى تأتينا عن طريق الحواس لايتحتم أن تكون على الصورة التى أشاهدها، فإذا حصلت على معرفة عن طريق البصر بأن "الكتاب على المنضدة" فليس هناك ضرورة تحتم وجود الكتاب على المنضدة فمن الممكن أن يكون فى الدرج أو علي الأرض أو فى أى مكان آخر، وكذلك إذا دلتك الحواس على أن نافذة حجرتك مغلقة فليس هناك ضرورة تحتم ذلك .

فمن الممكن أن تكون النافذة مفتوحة. ولكن إذا قارنا هذه القضايا الحسية بالقضايا العقلية لوجدنا أن الأخيرة أي القضايا العقلية تتوفر فيها صفة الضرورة . فإذن قلنا مثلاً "الكل أكبر من الجزء" أو "المساويان لثالث متساويان" . فإن مثل هذه الحقائق صادرة عن العقل، ولذلك فصدقها ضرورى لأنه لايمكن أن تكون غير ذلك، فعنصر الضرورة

الذى هو شرط أساسى للمعرفة متوفر فى هذه القضايا العقلية فى حين أنه غير متوفر فى المعرفة الآتية عن طريق الحواس .

ب - التعميم :

هو الصفة الثانية التى تنقص المعرفة الحسية . ويقصد بها إمكان تعميم الحكم على جميع أفراد النوع تعميماً صادقاً، ومثال ذلك إذا حللت ورقة نبات أخضر لمعرفة سبب خضرتها ، وعرفت أن سبب خضرتها هو وجود مادة الكلوروفيل بها، وأردت أن أعمم هذا الحكم على جميع أوراق النبات ، فإنك لاتستطيع أن تشاهد وتحلل جميع الأوراق الموجودة فى العالم ولذلك فأنت تلجأ إلى عامل أخر غير الحواس تستطيع به أن تنتقل من الحكم على ورقة واحدة إلى الحكم على جميع الأوراق . ذلك العامل هو العقل .

والجدير بالذكر أن التجريبيين لايقبلون إلا المعرفة التى تأتى عن طريق الحواس وينكرون دور العقل فى المعرفة، بينما نرى العقليين لايرفضون المعرفة الحسية بل يعتبرونها معرفة ناقصة صفتى الضرورة والتعميم ، ولذلك فلابد من وجود مصدر آخر للمعرفة هو العقل .

أضف إلى ذلك أنه بينما يعتقد العقليون بوجود أفكار فطرية فى العقل سابقة على كل تجربة، مثل قانون التناقض وقانون الذاتية والبديهيات، نجد أن التجريبيين ينكرون وجود هذه الأفكار الفطرية ويقولون أن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء .

ولكن ماهى المعرفة الكاملة عند العقليين ؟ يجيب العقليون بأن المعرفة الكاملة هى المعرفة الرياضية لأنها تعتمد على العقل دون الحواس ، كما يتوفر فيها صفتى المعرفة الصحيحة وهما الضرورة والتعميم .

فمعرفتنا مثلاً بأن ١ + ١ = ٢ هى معرفة ضرورية لأنه لايمكن الشك فيها، أي أننا لانتصور أن ١ + ١ لاتساوى ٢ كما أن هذه المعرفة لها صفة العمومية ، بمعنى أنه يمكن تعميمها على جميع الأشياء. فأى شئ تضيفه إلى شئ آخر يكون المجمون ٢ (شيئان) .

ولقد أعجب العقليون بدقة ويقين المنهج الرياضى حتى أنهم أرادوا تطبيقه على جميع العلوم .

**المعرفة عند ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)**

إن المعرفة الكاملة فى نظر العقليين هى المعرفة الرياضية ، لأنها تعتمد على العقل دون الحواس، كما يتوفر فيها صفتى المعرفة الصحيحة وهما الضرورة والتعميم .

فمعرفتنا مثلاً بأن ١ + ١ = ٢ هى معرفة ضرورية لايمكن الشك فيها كما أن هذه المعرفة تتسم بصفة العمومية بمعنى أنه يمكن تعميمها على جميع الأشياء. فأى شئ نضيف إلى شئ آخر يكون المجموع شيئان.

ولقد أعجب العقليون بدقة ويقين المنهج الرياضى ومنهم ديكارت الذى أراد تطبيق هذا المنهج على جميع العلوم [٤٤].

**الشك الديكارتى :**

بدأ ديكارت البحث عن المعرفة اليقينية التى لايتطرق إليها الشك ولهذا فقد استخدم الشك المنهجى . لأنه السبيل للوصول إلى اليقين، ومن هنا فقد نادى ديكارت بضرورة الشك فى جميع الأفكار التى فى العقل حى نصل لليقين ، ولقد شبه ديكارت العقل الإنسانى بسلة بها تفاح بعضه فاسد وبعضه سليم ، فإذا أدرنا أن نخلص أو نطهر السلة من التفاح الفاسد يجب علينا أن نفرغ السلة تماماً من التفاح ونفحص التفاح بعناية تامة، فنعيد السليم للسلة ونستبعد الفاسد منها ، فكذلك الحال إذا أردنا أن تكون أفكارنا ومعارفنا سليمة، يجب أن ننزع كل أفكارنا عن طريق الشك فيها ونفحصها من جديد لاستبقاء الأفكار الصحيحة واستبعاد الأفكار الخاطئة (٤٥).

وهذا الشك المنهجى الديكارتى يختلف تمام الاختلاف عن الشك المذهبى الهدام كشك السوفسطائيين لأن الشك الديكارتى شك مؤقت يقودنا إلى اليقين بينما شك السوفسطائيين الغرض منه هدم الحقائق وتقويض اليقين وزعزعة الثقة .

**كيف توصل ديكارت من الشك إلى اليقين :**

١ - بدأ ديكارت بالشك فى الحواس لأنها تخدعنا أحياناً، ومايخدعنا أحياناً يخدعنا دائماً، كما قرر أن الإنسان يرى أثناء النوم أموراً يحسبها حقيقية ثم يستيقظ فيعلم أن كل مارآه لم يكن إلا حلما ، فما الذى يمنع أن يكون مانراه فى اليقظة مثل مانراه فى الحلم

مجرد خيالات، ليس لها أساس من الصحة، أى كيف يمكن لنا التمييز بين الحلم واليقظة .

٢ - بعد أن شك ديكارت فى الحواس شك أيضاً فى العقل قائلاً أن بعض الناس يخطئون حتي فى أبسط القضايا الرياضية مع أنها . تبدو أكثر يقيناً من العلوم الطبعية ، فعندما أقول مثلاً أن ٣ + ٤ =٧ فمن يدرينى أننى لاأخطئ فى ذللك ، فقد يكون هناك شيطان خبيث قد أخذ على عاتقه أن يضللنى فيظهر لى الباطل صواباً ويجعلنى أخطئ كل ماأردت أن أجمع ٣ + ٤ = ٧ .

٣ - ولكن بعد أن شك ديكارت فى العقل والحواس، نجده يقول أننى مهما مضيت فى شكى فهناك حقيقة واحدة لاأستطيع الشك فيها وهى أننى أشك. ولما كان الشك نوعاً من التفكير، إذن فأنا أفكر ومادمت أفكر فلابد أن أكون موجود. "أنا أفكر فأنا موجود"، أى أنه أثبت وجوده باعتبار ذات مفكرة عن طرق تفكيره ، وهذا هو اليقين الأول الذى توصل إليه ديكارت، وهو وجود نفسه، وهذا هو أساس نظرية المعرفة عند ديكارت(٤٦) .

٤ - يتضح لنا مما سبق أن ديكارت بعد أن استخدم أداة الشك لهدم كل أفكاره ومعارفه السابقة، أعاد إلى مرحلة بناء معرفته من جديد عن طريق إثبات وجود نفسه، ولقد أثبت وجود نفسه لاباعتباره كائناً له جسم بل باعتباره كائناً يفكر ويرغب ويتخيل ويتصور ويتذكر ويشك - إلى غير ذلك من ألوان التفكير ، أي أنه لو توقف عن التفكير لحظة لامتنع الدليل على وجوده .

٥ - هذه الحقيقة التى توصل إليها ديكارت وأقام عليها فلسفته لم يتوصل إليها عن طريق الحواس وإنما أدركها إدراكاً مباشراً لايتطرق إليها أدنى شك وذلك عن طريق العقل وهى يقينيه لأنها واضحة بذاتها ومتميزة. وهكذا جعل ديكارت من الوضوح والتميز أساساً لليقين فى المعرفة .

٦ - إن أساس المعرفة عند ديكارت هو العقل لاالحواس ولكى يبرهن لنا على ذلك يسوق لنا المثال الآتى وهو مايسمى مثال الشمعة :

إذا كان أمامك قطعة من شمع العسل ، فإنك تدرك فيها عن طريق الحواس لونها وشكلها وطولها ورائحتها، ولكن إذا قربنا قطعة الشمع من النار، فإن هذه الصفات ستتلاشى وتزول، ولكن مع ذلك فإن الشمعة تظل باقية على الرغم من انتفاء الصفات الحسية، وعلى هذا فإن هذه الصفات التى سبق أن أدركتها لم تكن هى الشمعة الحقيقية بل إن حقيقة الشمعة وجوهرها تتوارى وتستتر وراء هذه الصفات وهذه الحقيقة ثابتة لاتزول بزوال هذه الصفات .

وعلى ذلك فنحن لا ندرك حقيقة الشمعة بالحواس بل ندركها بالعقل وهكذا يتضح لنا أن إدراكنا للأشياء الخارجية قائم على العقل لاالحواس [٤٧].

## ثالثا - مصدر المعرفة عند المتصوفة

إذا كان مصدر المعرفة عند التجريبيين الحواس؛ وكانت عند العقليين هى العقل ، وعند النقديين تعد تضافر بين الحواس والعقل معا ، فإننا نجد الصوفية تذهب إلي القول بأن وسيلتنا للمعرفة هى الحدس؛ أو الرؤية المباشرة بلا أية واسطة سواء من قبل العقل أو الحس. وتتجلى نور المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشئ المعروف ، بحيث لاتكون هنالك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى(٤٨).

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقه ، والفلاسفة ينظرون إلى العقل باعتباره مصدرا للمعرفة ، فإننا نجد الصوفية تقرر أن العلم اليقينى يأتى عن طريق الحدس الصوفى ، أو الذوق أو الكشف أو العيان ، أو التجربة الوجدانية الشعورية (٤٩).

والمتصوفة على اختلافهم يتفقون على نقطة هامة ، تعد من أخص خصائص التصوف باعتبارة طريق المعرفة الحقيقية، التى يدركها الانسان بالحدس ليست مما يمكن التعبير عنه بالكلمات(٥٠).

فالمعرفة كما يراها الصوفية هبة من الله تعالى - يتلقاها قلب الصوفي فيتذوق معانيها ولاتستطيع وصفها أو الافصاح عنها(٥١).

ونحن نرى مثل هذا الرأى لدى" أبا سليمان الدارنى " حيث يقول: " إن الله تعالى - قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور بمالايكشفه للقائم فى صلاته، وإذا استيقظت فى العارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لأن العارف لايرى سوى الحق".

وقوله : " لو تمثلت المعرفة رجلا لهلك كل من نظر اليها لفرط جمالها وحسنها وطيبها ولطفها ، ولبدأ كل نور ظلاما بالقياس الى بهائها . وقوله أيضا أن: " المعرفة أقرب إلى الصمت منها إلى الكلام" (٥٢).

إن مايسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كلمة " جنوسيس " التى تعنى العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود . ولقد كان "ذو النون المصرى- وهو من أشهر رجال الصوفية على وجه الاطلاق - أول من بحث فى المعرفة بحصا نظريا دقيقا ، بحيث يمكن القول بأن التصوف الإسلامى أخذ يتأثر بمجرد ابتداء نموه بنظرية المعرفة أو العلم الأعلى الذى لايؤتمن على أسراره الا الكاملون الراسخون فى الطريق الصوفى.

وقد أدرك ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفى ادراكا ذوقيا لا أثر فيه للعقل أو للروية ، وذلك لايكون الا لخاصة أهل الله الذين يرون بأعين بصائرهم (٥٣).

وتنقسم المعرفة عند ذو النون الى ثلاثة أقسام : الأولى حظ مشترك بين عامة المسلمين ، والثانى معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء، أما الثالث ( وهو العلم بصفات التوحيد ) خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم. ولما سئل ذو النون كيف عرف ربه ؟ أجاب " عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى " (٥٤).

ولكن قد يقال ان وسيلتنا فى تعرف المعلومات الظاهرية هى الحواس ، فبأى طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية؟ والأمر فى هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية ، فانهم يقولون أن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل ادراك الحقائق الخفية والالهامات التى تجاوز عالم السمع والبصر ، فالمعرفة اذن غاية التصوف السامية (٥٥).

والعقيدة نفسها ليست الا ضربا من المعرفة ، فإن ضاقت وجمدت .. كانت تقليدا أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف ، وإن وسعت صدرها أضحت تفكيرا حرا ، أو بعبارة أخرى فلسفة . فالنبى والفيلسوف ينتهيان فى آخر تحليل الى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما ، والحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهرا أنهما منفصلتان ومتباعدتان ، وفى هذا تفلسف الدين وتدين الفلسفة (٥٦).

لقد ميز حجة الاسلام الامام الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أي بين العقل والاتباع ، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو منهج العامة والجمهور (٥٧).

ويهتم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يعنى به الصوفية فيقول : " انه العلم الذى ينكشف فيه المعلول انكشافا لايبقى معه ريب، ولايقاربه امكان الغلط والوهم ، ولايتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا أو انكارا" (٥٨).

ومثل هذا العلم لايجئ عن طريق حسن ولاعقل ، بل تأتى عن طريق الحدس الباطنى الذى هو أداة لادراك العلم اليقينى والمعرفة الحقة، وبه تدرك الأوليات العقلية التى تجئ بنور يقذفه الله فى الصدر ولاتتيسر بنظم دليل وترتيب كلام (٥٩) .

وهكذا اراد الغزالى أن يحدد العلم اليقينى ، ليقيس فى ضوء تحديده معارفه ، فإن كانت علما بمعناه الصحيح استبقاها ، والا تخلى عنها وبحث عن سواها.

وفى أثناء التعرف على حد العلم وجد أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطا محكما بالأداة التى عن طريقها تكتسب ، وإن الوثوق بها لايتم الا بعد الوثوق بالاداة نفسها ، فأفضى به الأمر الى اخضاع العقل

والحواس للأختبار وقد أوغل الغزالي فى مسألة صلاحية العقل والحواس لكسب العلوم ، بحيث انتهى به المطاف الى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالى بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيل ، لولا رحمة الله التى تداركته فأعادت اليه الثقة بالعقل، فانطلق يؤسس معارفه فى ضوئه وعلي هداه، مترسما خطى التحديد الدقيق الذى وضعه للعلم على النحو التالى :

أولا : للمعرفة منهجا قويا.

ثانيا : للعلم حدا دقيقا يخلصه من مظاهر الغموض واللبس.

ثالثا: أوضح استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفس.

رابعا: قدم أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان امكان خطأ العقل فى احكامه، وأخرى لبيان امكان خطأ الحواس.

خامسا : قد رد أساس المعرفة ومصدرها لا إلى العقل ، إذ لولا الثقة فى أن الله لايمنحنا طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل فى اكتساب المعرفة.

يقول الغزالى : " من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك...

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيبا لاسبيل إلي مدافعته.

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا ، فلعله لاثقة الا بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة، والنفى والاثبات لايجتمعان فى الشئ الواحد ، الشئ الواحد لايكون حادثا قديما ، موجودا معدوما، واجبا محالا.

فقالت: المحسوسات : بم تأمن أن يكون ثقتلك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علي تصديقى ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ؟ إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه، وعدم تجلى ذلك الادراك لايدل على استحالته" (٦٠).

وبإمعان النظر فى هذا النص الذى ورد علي لسان الغزالى يمكننا أن نتبين كيف أنه دلل علي فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهى إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحدس الصوفي الذى يستند إلي المدد الالهى النورانى . ولكن هذه المعرفة النورانية التى يقذفها الله فى قلب المؤمن لاتخضع للضرورة المنطقية كما يحدث فى القياس مثلا حينما تصدر النتيجة بالضرورة من مقدماته ، اذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لاتلزم عنها هذه الأحوال بالضرورة ذلك ، إن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلا من جانب الحق أى أنه تعالى يخص فريقان من عباده بهذا النوع من المعرفة دون سواهم (٦١) . وليس غريبا أن يختص الله بعض خلقه

بالوحي والالهام ، فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلا للفيض الالهي والكشف الرباني ، وبديهي أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها ، ولايدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الاجمال (٦٢) ، إذ " الأحوال مواهب كما يقول الصوفية.

ويقول الغزالي مؤكدا ذلك في كتابه " مشكاة الأنوار" : " وكل معرفة صحيحة يكتسبها الانسان أولا يتلقاها الوحي أو الالهام الصادق، إنما هي درجة من أنوار الله المتلألأة.

١- فالمعرفة عن طريق الحواس (المعرفة الاستقرائية الصحيحة) هي من أنوار الله ومثلها المشكاة .
٢- والمعرفة العقلية التي تعتمد على المخيلة هي من نور الله ومثالها الزجاجة.
٣- والمعرفة العقلية التأملية البرهانية هي من نور الله ومثلها المصباح ( وهو الروح العقلي الذي به ادراك المعارف الشرعية الالهية).
٤- والمعرفة الاستبصارية ( وهو الروح الفكري) ومثاله شجرة الزيتون ( لأن لب ثمارها هو الزيت الذي هو مادة المصباح) (٦٣).

والواقع أن ثمة حقيقة أساسية في هذا المجال يجب ألا تغيب عن بالنا .. والتي استطاعت الصوفية الاستفادة منها في نواح كثيرة ، وهي تتعلق بحديث المعراج وقصة سيدنا يوسف عليه السلام لما لهما من

أهمية بالغة ويعدان أساسا لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية ، وهما الجذب والحب والعلم اللدنى ، والذى يتباهى به أهل الكشف والواصلون ، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذى قال الله تعالى فى شأنه : " فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا ، وعلمناه من لدنا علما "(٦٤) "صدق الله العظيم".

## ٣- إمكان المعرفة وحدودها

إن الذين تناولوا البحث فى طبيعة المعرفة ومصدرها، كانوا يفترضون ضمنا وجود المعرفة الصحيحة وإمكان اكتسابها ، واثقين من قدرة العقل أو الحس على ذلك ، غير اننا نجد بعض الفلاسفة قد تعرضوا بالنقد لهذه الأدوات الخاصة بالمعرفة وانتهوا من نقدهم إلي التردد فى التسليم بامكان وجود معرفة صحيحة ، أو قدرة علي ادراك أى حقيقة.

وكان من الطبيعى أن يتصدى لهؤلاء النقاد وتفنيد دعاوي الشكاك لفيف من الفلاسفة الذين يرون امكان قيام المعرفة الصحيحة، وهم يمثلون أصحاب مذهب الاعتقاد (٦٥).

على أننا يجب أن نتساءل عن قيمة المعرفة الانسانية بوجه عام : هل فى استطاعة الانسان الوصول إلى المعرفة الحقيقية للأشياء ؟ أم أنه عاجز عن معرفة حقائق الأشياء ؟ وإن كان الجواب بالإيجاب : فبأى ملكة من ملكاته العقلية؟ وإلى أى مدى تمتد حدود قدرته؟

حيال هذه التساؤلات اختلفت مواقف الفلاسفة منذ أقدم العصور الفلسفية، وتباينت اتجاهاتها فى فروق شتى تبدأ من النزعة الاعتقادية فى الطرف الأقصى ، الى نزعة الشك التام فى الطرف الأقصى المضاد. بحيث يمكننا أن نقسم هذه المواقف إلى مجموعتين كبيرتين هما :

أ- المواقف المنكرة لامكان المعرفة .

ب- المواقف القائلة بامكان المعرفة.

وتنقسم كل مجموعة منهما إلي اتجاهات تتفاوت فى نظرتها لامكانية أو عدم إمكانية المعرفة ، وفى تحديدها لحدود المعرفة أن قالت بامكانها ، وفي تقريرها لإمكانيات المعرفة لدى الملكات العقلية فى الإنسان (٦٦).

### ا- موقف الشكاك :

ونحن نقدم موقف الشكاك الذين ينكرون امكان المعرفة، علي موقف الاعتقاد، بيد أنه منطقيا وتاريخيا يجب أن يتأخر عنه لأنه لاشك إلا بعد اعتقاد. وتدل كلمة الشك Skepticism فى معناها الأصلى اليونانى للدلالة على البحث والتقصى من أجل الكشف عن الحقيقة. ولكن الكلمة اتخذت مدلولا اصطلاحيا بعد ذلك لتشير إلى موقف الانسان الذى يبحث عن الحقيقة ثم لايجدها - وبهذا المعنى لايمكن أن نسمى الشك نظرية فى المعرفة ، بل تسمية نظرية فى انتفاء المعرفة وعدمها (٦٧).

ويحتل مذهب الشك فى الفلسفة القديمة أهمية كبيرة وتاريخ طويل متصل، ولعل ما ساعد على وجوده قديما يتشمل فى عاملين هما : طبيعة اليونان وشغفهم للجدل، والأمر الثانى أن التفكير العلمى بمعناه الصحيح لم يكن قد نضج عندهم إلى الدرجة التى تظهر معها تفاهة الأساليب الفلسفية التى تقتصر على التلاعب بالألفاظ (٦٨).

والواقع أن نزعة الشك تتعلق بموضوع المعرفة الصحيحة ، فالشك في المجال الفلسفي المعرفى يعبر عن تردد فى الحكم يجعل صاحبه عاجزا عن ادراك حقيقة ما ، ولعل " بيرون" يعد المبشر الأول بالشك المطلق الذى يستهدف النقد وتشتيت الفكر .

ويترتب على الشك انكار إمكان الوصول إلى حقائق الأشياء ، لافتقار الانسان إلى اداة ادراك صحيح ، لأنه افتقد الثقة فى قدرة العقل أو غيره من أدوات الادراك ، فهو يدرك ظواهر الأشياء ولكنه يجهل حقائقها.. وبالتالى ينعدم وجود مقياس يمكن أن يركن إليه للتمييز بين الصواب والخطأ ، فقد يحتمل الشئ الواحد النقيضين.

ومن ثم ينبغى على الانسان أن يتوقف عن اصدار الحكم، وحسبه أن يقول : لا أدرى ، طالما كل حقيقة تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة(٦٩) . وحتى لو فرضنا أن فى وسعه أن يعرف شيئا ما كما هو فى حقيقته الموضوعية ، فليس فى مقدوره أن ينقل معرفته هذه إلى الآخرين، لأنها ستصبح جزءا من ذاته، وكل مافى مستطاعه ازاء الآخرين هو أن ينطق بكلمات ، وليست الكلمات هى نفسها المعرفة الذاتية التى عرفها(٧٠).

ويجب أن نشير هنا إلى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهدام مثل شك "بيرون" الذى لاسبيل إلي الوصول إلى أي يقين من ورائه ، وبين الشك المنهجى

المشروع مثل الشك الديكارتى الذى هو فى طبيعته الأصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله بن كل المعارف والتصورات والادراكات السابقة توطئة للوصول الى اليقين ، فطريقة الحوار السقراطى أسلوب من أساليب الشك ، أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عنده حافل بأفكار بعضها خاطئ ولاسبيل إلي تطهير العقل من هذه الأفكار الخاطئة ، إلا بافراغه من جميع مافيه، وهو لايترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك الحقيقيين أمثال بروتاجوراس وجورجياس ، فهو يعيد إليه مايراه سلما ويديهيا من هذه الأفكار ويطرح الفاسد منها [٧١]. بل الواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى بالضرورة استخدام منهج الشك [٧٢]. ولعل أهم ثمة جوهرية مميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل - كما ذكرنا - فى أن الشكاك لايؤمنون بامكان وصول الانسان إلى علم يقينى بحقيقة الأشياء ، أى أن الشك المذهبى يلتصق بالشكاك ولايغادره . أما أصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول اليها ، ولكنهم يسيرون اليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار ، إلى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لامذهب فيها [٧٣].

ومن جهة أخرى فإن موقف الشكاك بغض النظر النظر عما يسوقونه من حجج تفضحه الوقائع العلمية ، فالعلم قائم والوصول إلى الحقيقة أمر واقع. ثم أن الشك المطلق يتعارض مع طبيعة الانسان ونزعته إلى العمل والشكاك يتعطل أعمالهم. أما أى محاولة من

جانبهم للاحتجاج معناها تصديقهم بقيمة الحجة العقلية. ومن ثم فهم اعتقاديون على نحو ما وليسوا ملتزمين بالشك، ويتراءى موقفهم الاعتقادى بشكل واضح إذا فكرنا لحظة إنهم ملتزمون حقيقة واحدة هى الشك المطلق أو الصمت فهذا الإلتزام إن أمكن إنما هو اعتقاد ويقين أيضا، أعنى هو بلوغ لحقيقة واحدة على الأقل . إن موقفهم متهافت عقيم [٧٤].

ولا أدل على هذا مما نلاحظه فى موقف أرسطو من مذاهب الشكاك التى سبق ذكرها. عسى أن يجد القارئ في موقفه مايزيده اقتناعا بتهافت الأدلة التى استند اليها الشكاك ، وضعف الأسس التى اقاموا عليهم مذهبهم.

وإذا كان الشك السوفسطائى الذى تصدى لنقده أرسطو لايعد عند الكثيرين شكا حقيقيا، فإن حجج وأدلة السوفسطائية فى اقامته قد تردد صداها عند الشكاك الذين جاءوا بعدهم - قديما وحديثا - والأدلة التى اعتمد عليها أرسطو في تقويض هذا الشك وأبطاله من أساسه لايزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين والمعاصرين يرون أن الشكاك الذين جاءوا بعده أو فطنوا لأدلته ما انزلقوا الى مهاوى شكهم ! وعلى الرغم من أن الكثيرين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين - كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة - يتبرمون بالكثير من أدلته ، ولايقبلون بالشئ فى ذاته أو يسلمون بالحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل اداة للادراك أو غير ذلك فما ورد فى حديثه، ومع هذا فإن أدلته فى

تفنيد ونقد الشك السوفسطائى لايزال لها مايبرر ذكرها عند الحديث عن امكان المعرفة وحدودها ، فلنعرضها فى شئ من الايجاز على النحو التالى :

يتلخص موقف السوفسطائية فى اطاحتهم بالحقائق المطلقة فى مجال العلم وأتوا على المبادئ اليقينية فى ميدان الأخلاق، وقد تصدى لابطال مزاعمهم سقراط الذي هاله اعتمادهم على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى فنزع من جانبه الى تحديدها للتوصل إلى الماهيات والكليات عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم الى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التى تختفى وراء اعراضها المحسوسة الظاهرة : وبهذا استطاع بمهارة أن يقيم العلم ويمهد الطريقة امام فلسفة الماهيات أو المعانى التى تبدت عند أفلاطون وأرسطو.

بدأ أرسطو بالهجوم على الشك السوفسطائى وتفنيد مزاعمهم ليدلل على إمكان المعرفة، فأشار في كتابه " مابعد الطبيعة " فى تنايا رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا فى الشئ الواحد فى آن واحد، ولكن من جهتين مختلفتين لامن جهة واحدة ، وأن الحكم على "الشئ فى ذاته " ميسور لأن مذاق الشئ مثلا لايتغير عند الانسان الا بتغير حالته الصحية ، فالمصاب بنزله برد قوية يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال أن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى - إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوت الادراك عنده ... وغير ذلك من آراء أرسطو فى دحض الشك السوفسطائى وتفنيد أدلتهم توطئة لإقامة الحقيقة المطلقة .

ومن هنا أثبت أرسطو إمكان المعرفة، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعها- والحواس تدرك النسبي وتترك ادراك المطلق للعقل، فالعقل يقوم بإدراك الماهية وهي الصورة الكلية ، أما الحواس فإنها تقف عند ادراك الأعراض التي تقوم بها الماهية وهي الصورة الجزئية[٧٥].

### ب- النزعة الاعتقادية:

إذا كان أصحاب مذهب الشكاك لايعرفون للجهل الانساني حدا ولا نهاية أيضا: ذلك لأن دعاة الشك المذهبي أو الشك المطلق يرون أن المعرفة الحقة ليست في وسع الإنسان ، ومن ثم فإن المعرفة مستحيلة وممتنعة في نطاق الإنسان ، فإننا نجد أصحاب مذهب الاعتقاد يقفون موقفا معارضا من الشكاك، فهم يؤكدون علي إمكان المعرفة الإنسانية، فان قصر الانسان في معرفته للكون بكل مافيه، فما ذلك راجع إلى قصور في طبيعة عقله أو في طبائع الأشياء ، إنما هو قصور مرهون بزوال العوائق فيزول[٧٦].

فأصحاب الموقف الاعتقادي يشرعون في تفكيرهم من نقطة معينة يسيرون بعدها دون أن يفكروا في تحليل هذه النقطة أو نقدها . وتشير كلمة Dogmatic للدلالة على كل مذهب فلسفي لم يمهد له بدراسة نقدية تحليلية وافية . وكان كانط أول من أورد هذا المعنى للمذهب الاعتقادي التوكيدي . وذلك في مقابل مذهبه النقدي . ذلك لأن النزعة التوكيدية الدرجماطيقية يمضي في ادعاءات لا حد لها هي

ادعاءات العقل النظرى الذى لايستند إلى الخبرة أو التجربة ، ولا تعرف كيف تضع لنفسها حدودا تقف عندها. ومثل هذا الاتجاه يعد نقيضا للنزعة النقدية أو الفسلفة النقدية الكانطية التى تهدف قبل كل شئ إلى وضع الحدود التى يجب الا تتجاوزها المعرفة الإنسانية(٧٧).

وفى ضوء هذا يرى كانط كل الفلسفات السابقة عليه غير نقدية، وبالتالى اعتقادية أى قاطعة ببراءة فيما تذهب إليه من آراء ميتافيزيقية دون تبصر بطبيعة استعمال قوانا العارفة ، بينما خص فلسفته باسم الفلسفة النقدية لأنها تبدأ من فحص قدراتنا وقوانا العارفة(٧٨).

ولقد جمع كانط فى فلسفته النقدية الحس والعقل معا ، وذهب إلى أن المعرفة الإنسانية ماهى إلا تضافر وتعاون بين أساسين: أساس حسى هو العالم الخارجى بما يحتويه من ظواهر، وأساس عقلى تتمثل فيه ثلاث قوى هى الحاسية الصورية والفهم الصورى ، والنطق الصورى، ويرى كانط أن المعرفة التى تقوم على الحواس وحدها هى معرفة مبعثرة لا ضابط لها ، كما أن المعرفة العقلية بمفردها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة من أى محتوى (٧٩).

وما دام الأمر كذلك ، فإننا لانستطيع بالحواس - فى رأى كانط - أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها . وليس فى هذا انكار لحقيقة موضوعات التجربة ، فهى موجودة ولكننا لانعرف منها غير الظواهر

التى تتبدى عليها ، وهنا يميز كانط بين الظاهرة وبين المظهر. ومذهب كانط يحول كل معرفة إلى ظاهرة ، لا إلى مظهر . والمعيار للموضوعية هو الكلية والضرورة . فإن تساءل الانسان : هل كان يحلم أو يشاهد موضوعا حقيقيا ، فعليه أن يفحص هل الصور التى يشاهدها يمكن الربط بينها - وفقا لقوانين الطبيعة ، وبين الموضوعات المحيطة بها والتى لايمكن انكار حقيقتها - والملاحظ فى الأحلام أنها عادة غير متماسكة ، أى أنه من أجل تفسيرها لابد من الصعود إلى حال الذات، والصور التى تتألف منها لايمكن الربط بينها وبين صور اليقظة وفقا للقواعد الكلية للطبيعة.

والخلاصة أن كانط يميز فى المعرفة عنصرين : أحدهما يأتى من الأشياء ، وهو مادة المعرفة، والآخر يأتى من العقل وهو سابق على التجربة ، وهذا هو "صورة " المعرفة. وينكر كانط النزعة التجريبية التى ترفض كل شكل صورى، وترى فى العقل مجرد قابل وعنده أن العقل هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء(٨٠).

هذا ويبدو المذهب الدوجماطيقى أو النزعة الاعتقادية فى صورتين: الصورة التلقائية المشاهدة عنه عامة الناس حين يصدقون بسذاجة ويقطعون برأى دون نقد وتمحيص وكان هذا أيضا شأن الفلسفات الأولى كفلسفات الطبيعيين الأوائل الذين يصورون إمكان تفسير العالم الطبيعى دفعة واحدة بافتراضات كالماء والهواء .. الخ .

أما الصورة الثانية والمذهبية للموقف الاعتقادى التى نحن بصددها ، فلم تظهر إلا بعد ظهور الشك فى قيمة تلك التفسيرات الساذجة فأنكروا إمكان كل تفسير وفهم ، اعنى لم تظهر إلا بعد ظهور الشاكين . عندئذ فقط شعر أصحاب النزعة الاعتقادية بضرورة وجودها كمذهب وقيامها كفلسفة فى المعرفة يرد إلى معرفة الحقيقة اعتبارها ويدافع عنها [٨١]. من أجل هذا فلما صفة "اليقينى" إلا على المذاهب الفلسفية، بل إن هذا الاسم يطلق بوجه خاص على المدارس (الفلسفية) التى لاترى ضرورة لوضع حد فاصل بين العلم المكتسب بالتجربة وبين تعريفات المعانى العقلية المجردة : أى أن المذهب الاعتقادى أو مذهب اليقين بهذا المعنى لايعرف للعلم الإنسانى مدى ولايضع له حدا ، فهو المذهب الذى يؤكد على قدرة الانسان على العلم ، فى الوقت الذى هو فيه أكثر المذاهب الأخرى ادعاء[٨٢].

لكن المذهب " اليقينى " بمعناه الأخص ، ليس قاصرا على الفلسفة الحديثة، فإن أفلاطون وأرسطو لم يكونا أقل حرصا علي التمييز بين درجات اليقين فى أنواع المعرفة الإنسانية من الفلاسفة العقليين فى العصر الحديث . غير أن ادعاء اليقين عند القدماء كان مرجعه افتقارهم إلى البحث العلمى المنظم[٨٣] ولعل هذا هو ما ارتآه "جارفورث"Garforth " فى كتابه افاق الفلسفية " The Scope of Philosophy ، حيث قال : " إن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الأمور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ماتؤكده الدراسات الانثروبولوجية والتاريخية . فمنذ مطلع التاريخ الإنسانى ، دأب

الانسـان الأول على التطلع لمعرفـة اليـقين والبـحث عنه ، وإن اتسـمت محـاولاته الأولى السـاذجة بالطابع البـدائى، وهو بطبـيـعة الحال يرتبط بامكانيـات وأدوات البـحث المتـوفـرة له حـينذاك ، ولايعني ذلك أن الانسـان البدائى فى مستهل حياته الأولى ، قد توصل بداهه إلى اليقين، وإنما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة ، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة.

وعلى أية حال فإن هذه المجهودات - التى استهدف من ورائها البحث عن اليقين - كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذى يكتنف الكون المترامى حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية، بكافة صورها وأشكالها ، أو تجاه الكائنات الحيوانية الأخرى من وحوش ضارية وحيوانات مفترسة ، التى تحاول النيل منه والفتك به.

ومن ثم نسـتطيع أن نؤكد بما لايدع مجـالا للشك ، أن مسـألة البحث عن اليقين ، هى من المسائل التى شغلت اهتمام الإنسان البدائى، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء، أى أنها انطلقت من مفهوم سيكولوجى ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائى فى الأمن والطمأنينة.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية Tentative حيث

نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعالم الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولية ، على أساس أو الوضوح ذاته ماهو الا صورة من صور الأمن والطمأنينة. وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم المثل، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة، وهى التى تبرر الثبات والاستقرار فى نطاق العالم الطبيعى المتغير . أما أرسطو فقد بحث عن اليقين من منظور آخر ، مغايرا لما أرتآه أفلاطون ، بحيث يرى أرسطو أن اليقين إنما يستمد أصلا من الاستنباط المنطقى ، وقد هداه تفكيره إلى ابتكار المنطق الصورى ، الذى يعتمد على نظريته فى القياس ، ونظر إليه باعتباره أداة لليقين (٨٤).

وهكذا فإن البحث عن اليقين من أهم المسائل التى ارتبطت بالفكر الإنسانى فى كل مراحله ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى تاريخنا المعاصر . وذلك لأن البحث عن اليقين هو الغاية من أى تفكير انسانى .

## الهوامش والمراجع

١- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة عام ١٩٧٦، ص ٢٩٧.

٢- جون لوك : مقالة فى الفهم الانسانى ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مجلة تراث الانسانية، المجلد الرابع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، عام ١٩٦٦ ، ص ٤٣٦.

٣- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية ، بيروت عام ١٩٧٤ ، ص ص ١٣٩ -١٤٠.

٤- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ١١٧.

٥- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٢٤.

٦- أزفلدكولبه : المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٥، ص ص ٢٩٨ - ٣٠٠.

٧- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٦٩ ، ص١٢.

٨- المرجع السابق ، ص ص ١٤-١٩.

٩- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٢٥.

١٠- المرجع السابق ، ص ص ٣٢٦-٣٢٧.

11- O'Conner, D. J. , Critical history of westren Philoso phy? P. 207.

١٢- محمد على أبو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها ، ص ٢٣٢.

13- Marias, Julian, History of Philosophy, Dover publicatios, Inc., New Yourk, 1967, P. 255.

١٤- محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية عام ١٩٧٤ ، ص ١٢٥.

١٥- يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ، القاهرة عام ١٩٥٧ ، ص ١٤١.

١٦- محمد فتحى الشنيطى : جون لوك ، دار الطلبة العربى للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٦٨م ، ص ٧٦.

١٧- عزمى اسلام : جون لوك ، مقالة فى العقل البشرى ، الكتاب الثانى ، الفصل ٢٣، فقرة ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة عام ١٩٦٤ ، ص ٢٠٩.

١٨- محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص ص ١٢٦-١٢٧.

19- Stumpf, Samuel Enoch, Socrates to Sartrs, PP. 277-278.

٢٠- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

٢١- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ص ٤٠-٤٩.

٢٢- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ٢٢٣ .

٢٣- المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

٢٤- امام عبد الفتاح أمام : مدخل الفلسفة ، ص ٢٧٣.

٢٥- يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠٨.

٢٦- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٣٤ .

٢٧- أمام عبد الفتاح إمام : مدخل الفلسفة ، ص ٢٨٠.

٢٨- زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة عام ١٩٧٢، ص ص ١٠٤ - ١٠٥.

٢٩- يحيي هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ،ص ٢٣٢.

٣٠- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ص ٤٤- ٥١.

٣١- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات الكويت عام ١٩٨٠ ، ص ٩٠.

٣٢- المرجع السابق ، نفس المرجع .

33- Popkin, Richard H & Avrun Stroll , Philosophy made Simple, P. 3 65.

٣٤- صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت عام ١٩٨٤ ، ص ١٣٠.

٣٥- جون ديوى : البحث عن اليقين ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة عام ١٩٦٠، ص ٤٧.

٣٦- المرجع السابق ، ص ٦.

37- Chileck, M., The Problems of Ethics, Prentic Hall, New York, 1939 , P. 100.

38- Popkin, Richard H & Avrum Stroll , Philosophy made Simple , P. 266.

٣٩- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ص ٥٢ - ٥٤.

٤٠- يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٧٣.

٤١- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ٥٥.

٤٢- المرجع السابق ، ص ص ٥٧- ٥٩ .

٤٣- نفس المرجع ، ص ٦٢ .

44- Wright, W. K., A history of modern Philosophy, Macmillan Company , New York, 1947, P. 72.

٤٥- محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ، ص ٧٤.

٤٦- المرجع السابق ، ص ٧٥.

٤٧- عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٦، ص ص ١. ٢- ٣. ٢ .

٤٨- زكى نجيب محمود ، نظرية المعرفة ، ص ٩٤.

٤٩- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٦٣.

٥٠- زكى نجيب محمود نظرية الموفة ، ص ٩٥.

٥١- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٦٣.

٥٢- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، والقاهرة عام ١٩٥٦ ، ص ٦.

٥٣- المرجع السابق ، ص ٧٤.

٥٤- نفس المرجع ، ص ٧.

٥٥- ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه ، جـ١ ، دار المعارف بمصر ، عام ١٩٧٦ ، ص ٦٧.

٥٦- المرجع السابق ، ص٢٠١.

٥٧- محمد على أبو ريان : الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠، ص ٤٨٦.

٥٨- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٦٤.

٥٩- المرجع السابق ، ص ٣٦٥.

٦٠- الامام الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا و دار المعارف بمصر عام ١٩٦٦، ص ص ٣٧- ٣٩.

٦١- محمد على أبو ريان : الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٨٧.

٦٢- ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢١.

٦٣- زكريا بشير : الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزلى ، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٩ ، ص ١٦٧.

٦٤- القرآن الكريم : الآية رقم ٦٥ من سورة الكهف .

٦٥- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٢٩٧.

٦٦- عن الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ١١٣.

٦٧- محمد علي أبو ريان : الفلسفة أصولها ومبادئها ، ص٢٠٨.

٦٨- أزفلدكولبه : المدخل الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفى ، ص٢٨٣.

٦٩- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤ .

٧٠- زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ١٠٧.

٧١- أزفلدكولبه : المدخل الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، ص٢٨٥.

72- Garforth, F.W.m The Scope of Philosophy , Longman Group Limited, London, 1971, P. 97.

٧٣- عثمان أمين : ديكارت ، ص ١٢٨.

٧٤- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ١٤٧.

٧٥- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ص ٣١٨-٣١٩.

٧٦- زكي نجيب محمود : نظرية المعرفة ، ص ١٠٤.

٧٧- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ١٢١.

٧٨- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، ص ١٤٨.

٧٩- على عبد المعطى محمد : المدخل الى الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية عام ١٩٨٧، ص ٣١.

٨٠- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلي الفلسفة ، ص ص ١٢٤ - ١٢٥.

٨١- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ١٤٩ .

٨٢ - أزفلدكوليه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، ص٢٧٩.

٨٣- المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

84- Garforth, F. W., The Scope of philosophy, PP. 85-86.

## ثالثاً : مبحث القيم

## (مشكلة الشر)

**مقدمـــة :**

- تطور مفهوم الشر .
- طبيعة الشر فى الفلسفة الحديثة (بين الموضوعية والنسبية).
- معايير الأحكام الأخلاقية :
  أ - المعيار الاجتماعى .
  ب -المعيار القانونى .
  جـ - معيار السعادة .
  د - معيار الحاسة الخلقية .
- الخاتمـــة والنتائج .
- الهوامش والمراجع .

**أولاً : مقدمة :**

تحتل دراسة القيم مكانة رئيسية فى الفلسفة، كما تشغل مبحثاً هاماً من مباحثها يسمى بمبحث القيم Axiology. وبادئ ذى بدء يمكن أن تقسم المجالات التى يهتم بها مبحث القيم إلى مجالات ثلاثة : قيمة الحق ويدرسها علم المنطق، وقيمة الخير وتدرسها فلسفة الأخلاق ، وقيمة الجمال وتدرسها فلسفة الجمال... وموضوعنا يدخل ضمن إطار قيمة الخير. أى ضمن إطار فلسفة الأخلاق .

ولقد لاحظ الفلاسفة منذ القدم أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يجوز أن نطلق عليه صفة «أخلاقى» . فهو وإن كان يتفق مع الحيوانات فى كونه موجوداً له مطالب عضوية وحسية وغرائزية إلا أنه يختلف عنها فى امتلاكه العقل الذى يتمكن بواسطته من أن يتسامى عن مطالبه الحسية بغية تحقيق قيم عليا يدين لها بالولاء .

فالقيم تنبت أصلاً فى حياة الجماعات البشرية آلياً وتلقائياً، نشأت من الخبرة الحسية الطويلة الأمد، وتوارثتها الأجيال جيلاً بعد جيل ، وأكدتها المعتقدات الأرضية منذ أقدم العصور ، ودعت إليها الديانات السماوية.. وهى فى تصور الفلاسفة خاصة تتجاوز وصف الواقع وتقرير حالته، إلى تصوير ماينبغى أن يكون : فى مجال الحق والخير والجمال، فتشير بذلك إلى أقصى مطالب الكمال الذى ينشده الإنسان واعياً مدركاً، بالقياس إلى غاية يرتفع بها عن واقعه، ويتعالى عليه فى ضوء

مثل أعلى يكون قوام تفكيره وقاعدة سلوكه وأساس شعوره .

وهذا يعنى أن ماإجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان المعمورة، وفي أى عصر من عصور التاريخ، إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض، قواعد للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والجمل والقبح.. وغير ذلك من قيم ومعايير[1].

**ولعل من أهم المسائل التى استحوذت على اهتمام علماء الأخلاق وفلاسفة القيم، على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم، هى مشكلة الشر. ذلك لأن العالم ينطوى فى ثناياه على الكثير من الشرور، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول أن المشكلة الكبرى بالنسبة لنا إنما هى «مشكلة الشر» .**

وعلى حين أن «الخير» لايمثل فى نظرنا مشكلة. لأننا حينما نلتقى به أو نتعرف عليه، أو نتوصل إلى تحقيقه، فإننا نجد أنفسنا بإزاء «حل» (لامشكلة) ، نلاحظ على العكس من ذلك أن «الشر» لابد من أن يبدو لنا بصورة «مشكلة» تقتضى الحل أو تستلزم التفسير أو تتطلب عملاً حاسماً من أجل القضاء عليها، حقاً أن «الخير» قد يتخذ أحياناً صورة «المشكلة» وذلك بالنسبة إلى الفرد الذى ينشده ويبحث عنه، ولكنه فى أغلب الأحيان إنما يمثل الحل الأوحد لسائر المشكلات، فى حين أن «الشر» لابد أن يبدو ولكل من يلتقى به بمظهر «المشكلة» التى تتطلب الحل .

فنحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود: لأن الحيوان يتألم ، الإنسان يشقى ، والعالم يفنى، والوجود كله – على حد تعبير شوبنهاور – يحلق فى ضباب العدم الكثيف! . وليس التأمل الفلسفى نفسه سوى ضرب من الدهشة الأليمة[٢] لأن مايدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وشر أخلاقى . ومهما حاول البعض أن يظهر على مابين الألم والشر الأخلاقى من علاقة متبادلة قوامها العدالة ، بل مهما قيل لنا أن من شأن الخير أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من معاناة وآلام وشرور، فإن "الشر لابد من أن يبدو لنا بمظهر شئ هو فى حد ذاته ماكان ينبغى أن يوجد على الإطلاق !

إذن فإن مايخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وجدتها ، وسورتها، إنما هو الشر الأخلاقى، والألم والموت. ومعنى هذا أن المشكلة التى تثير لدى البشرية قلقاً عنيفاً هيهات لكل النزعات الشكية أو النقدية أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه، إنما هى "مشكلة الشر[٣].

ولقد تناولت هذه المشكلة ، وعالجت تفصيلاتها من خلال التساؤلات الآتية :

١ - ماطبيعة الشر فى الفكر الحديث ؟ هل هو حاصل على وجود موضوعى مطلق .. أم أن وجوده نسبى يتغير بظروف الزمان والمكان ؟

٢ - ماهو معيار الحكم على السلوك الأخلاقى، أو ماهو مقياس حكمنا على بعض الأفعال بأنها خيرة وعلى بعضها الآخر بأنها شريرة ؟

٣ - مانوع العلاقة القائمة بين الخير والشر فى تصور المحدثين من الفلاسفة ؟

**ثانيـا : تطور مـفـهـوم الشـر فى الفكر الحديث : «نظرة تاريخية»:**

يعتقد بعض الناس ، حين يتحدثون عن «الشر Evil أن مفهوم هذه الكلمـة لايشـيـر أى خـلاف بين المفكرين . وهذا أمـر خـاطئ ، إذ التـفكير فى الشر ومقابلته للخير، والبحث عن طبيـعتـه وأنواعـه ووجوده، ونمط الحكم عليه مما يثير خلافات شتى. ثم إن التمييز بين الخيـر والشـر والذى يتفـاوت عند كل منا ، يثيـر أشكالاً آخر يتعلق بمعايير هذا التمييز وأسسه .

ولكن علينا أن نحـدد مـعنى «الشـر Evil فى مقـابل «الخيـر Good لأن مثل هذا التحديد يفيد فى تناولنا لهذه المشكلة .

فلو تساءلنا عن معنى كلمة «شر Evil» ، لوجدناها تعنى : كل ماكان موضوعاً للاستهجان أو الذم، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه، وكلمة «الخير Good» «تقابل كلمة الشر على ثلاثة أنواع :

١ - شر طبيعى : كالألم والمرض .

٢ - شر أخلاقى : كالكذب والعداون .

٣ - شر ميتافيزيقى : وهو نقصان كل شئ عن كماله[٤] .

يقـول ابن سـينا «واعلم أن الشـر على وجـوه، فـيـقـال شـر لمثل النقـص الذى هو الجهل. والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شر لما هو مـثـل الألم والغم»[٥]. كما يقال شر للأفعال المذمومة ويقال شر لنقصان كل شئ عن كماله، وفقدانه مامن شأنه أن يكون له»[٦]. ويقول

أيضاً: «فالشر بالذات هو العدم ولاكل عدم» بل عدم مقتضى طباع الشئ من الكمالات الثابتة بالعرض ، هو العدم أو الحابس عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشئ حاصل ، ولو كان له حصول ما ، لكان الشرَ العام»(٧) .

ويفصح «هوميروس Homer» عن رأيه فى الشر فيقول فى الأوديسا ، «عجيب أمر بنى الموت هؤلاء عندما يتذمرون من الآلهة! إذا يخيل لمن يسمعهم أن «الشر» يأتى منا وحدنا ! غير أنهم، هم بدورهم، بما يرتكبون من حماقات يختلقون لأنفسهم مصائبهم وشقاءهم، رغم أنف القدر»(٨) .

ويمكننا أن نلاحظ فى هذا القول ماكان يسلم به اليونانى النبيل على نفسه طيلة قرون عدة، كلما وجد نفسه بصدد جريمة أو اثم، لايجد لديه تفسيراً، ثم يجد رجلاً من بنى قومه قد تلوث به. وبعد أن يعييه البحث لايلبث أن يهز رأسه قائلاً : «لابد أن يكون أحد الآلهة قد أعمى بصيرته» .. هذه الذريعة كانت ذريعة نمطية عند اليونان .. وهكذا كانت الآلهة يستعملونها إلى حدما لتبرير أعمال البشر ، حتى السيئة منها يستعملونها لتفسير سبب «الشر»(٩).

ويذهب سقراط إلي أن ثمة ارتباط وثيق بين المعرفة والفضيلة ، والجهل والرزيلة ، فيقرر مؤكداً أن الشر جهل ، وإلا أحد يقدم على فعل الشر مختاراً . إذ أن فكرة الخير - كما سيذكر ذلك فيما بعد تلميذه

أفلاطون – قوية للغاية بحيث إذا أدركها أحد فإنه لن يتردد فى العمل تبعاً لها. ومن ثم يكون الشر نوعاً من الخطأ، ويكون الخطأ نوعاً من الجهل[١٠] .

ولكن إذا كان في متناول كل إنسان وكان فى مقدور العقل أن يحدد معنى الفضيلة تحديداً يقبله الجميع، فما الذى يلزم للعمل بما يشير به؟ لسنا بحاجة إلي شر أكثر من المعرفة. وهنا نصل إلى إحدى مفارقات سقراط وهى مبدؤه القائل : «كل فضيلة علم» . ومعناه أنه يكفى أن نعلم الخير فنمارسه. ومن عرف الفضيلة حق المعرفة فلابد له أن يقبل على عمل الخير من غير توان[١١] .

وهنا يتهكم «جانكلفيتش Y. Janklevitch» – أستاذ الأخلاق فى جامعة السربون – علي هذا الموقف السقراطى ، فيقول : «إن كل مايطلبه سقراط من الناس ليكونوا فضلاء أن يكون لهم إذنان يسمعان بهما دروساً فى الفضيلة ، تلقى عليهم من الغير»[١٢] .

والذى يريد أن يؤكده «جانكلفيتش» أن الفضيلة لاتلقن ، وإنما هى أولاً وقبل كل شئ «تجربة» لابد أن يعانيها الفرد بنفسه. فقد يجنح الإنسان إلى «الشر» مع علمه بالخير» .

إن الوعظ فى الفضيلة كثير، ولكن الشر أكثر. والأشرار يعلمون الخير، ويعرفونه حق المعرفة ومع ذلك فإنهم ينصرفون عنه إلى الشر، ويرتكبون الرذيلة عن قصد وعلم. ومعنى ذلك أن فعل الشر لايكون

دائماً عن جهل به، بل فى أغلب الأحيان يقترن ارتكاب الرذيلة بالعلم بها، وبمعرفة الفضيلة ثم الانصراف عنها (١٣) .

وذكر أفلاطون فى محاورة «فيدون» أن الجسم قد يساعد على ثقل الروح ، وأنه قد يؤدى إلى فقدان التوازن. ومن ثم يكون «الشر» نتيجة لتأثير الجسد والميول الشريرة فى النفس .

يقول أفلاطون فى محاورة فيدون : «فإذا تم للنفس التحرر من الجسد بواسطة الفلسفة ، تطمئن نفس الفيلسوف الحق إلى التحرر، فتنأى عن الملذات كما تنأى عن الآلام وتتجنب الخوف كما تتجنب الرغبة. ومهما كانت الشرور التى تنزل والتى لايمكن تصورها، فلايوجد شر، لايفوق الشر الأعظم. وهذا الشر الأعظم هو «أن تكون فى كل نفس إنسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأي مناسبة، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق مايكون»، وهو ليس كذلك لأن كل هذه العواطف أشياء محسوسة منظورة، تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد» (١٤).

ومن ناحية أخرى يرى أفلاطون أن الحياة زاخرة بالمحسوسات التى تجذبنا إليها وتغرينا باللذة والأشياء المفيدة التى تستولي على أفئدتنا وتجعلنا نتوخى مصالحنا الشخصية . ولذلك فهى مصدر شر، له جاذبيته وسحره. ولو تركنا أنفسنا لننساق فى دوامة الحياة فقد ينسينا هذا الانسياق أن ثمة عالماً آخر وراء هذا العالم، جدير بتفكيرنا وتأملنا ، وهو عام المثل .

ولذلك يطالبنا أفلاطون بتأمل مثال الخير الموجود فى قمة العالم المثالى ، فى رحلة جدل صاعد ، ثم نعود منه إلى الحياة مرة أخرى من خلال جدل هابط، لتربط بين مثال الخير الذى التقينا به فى عالم المثل وبين سلوكنا فى هذه الحياة حتى يتحقق الخير (١٥) .

أما أرسطو فيرى أن الفضيلة هى «ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفريط كلاهما رذيلة». فلم تكن اللذة فى نظرة شراً فى ذاتها - كما هو الحال عن أفلاطون - بل تكون شراً بالإسراف فى طلبها .

ومن ثم ينتقد أرسطو الرأى الذى يجعل اللذة شراً ، وإلا كان الألم خيراً، ويصرح بأن من العبث أن يقال عن إنسان أنه سعيد وهو معذب! ويرفض أرسطو القول بأن اللذة حسية دوماً، فإنها تختلف نوعاً ومنها مايكون شراً ومنها مايكون خيراً، ولكنها لاتكون قط خيراً أقصى . ولما كان لكل حيوان لذته، فاللذة التى توافق طبيعة الإنسان تقترن بالعقل الذي يميزه عن سائر الحيوانات (١٦) .

وإذا كانت الفضيلة - من حيث ماهيتها - وسطاً بين رذيلتين ، إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقمة .

ويتنبه أرسطو إلي أن من الانفعالات والأفعال مالايحتمل الوسط العدل، لأنها شرور ورذائل ، واسماؤها تعبر عن الاثم مثل : انفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة ، وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست أفراطاً وتفريطاً بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها (١٧) .

يقول أرسطو : «على أنه يلزم أن يقال : ان كل فعل وكل الانفعال بلا تمييز ليس قابلاً لهذا الوسط ، فمن الأفعال ومن الانفعالات مايعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه: مثال السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير والفجور والحسد. وفى أفعال الزنا والسرقة والقتل. فلا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولاإفراط ولاتفريض، لكن على أى وجه أخذ به الإنسان فإنه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط نقيضه الكذب ولاوسط بينهما ، والأمانة نقيضها الخيانة ولاوسط بينهما[١٩] .

وهكذا يمكننا أن نلاحظ - مع أرسطو - أن لتطبيق فكرة الوسط حدوداً بالنسبة إلى الانفعالات والأفعال التي هى شر فى ذاتها ، مثل السرقة، والقتل، والحسد، والخيانة الزوجية، إلخ . فبالنسبة إلى هذه الأمور لاتطبيق لقاعدة الوسط لأنها شر كلها .

ويبدو أن القول بالوسط عند أرسطو لايتفق إلا مع الصفات السلوكية التى هى وسط بين ضدين، أما الصفات التى لاضد لها وإنما يوجد لها نقيض فلا تحتمل القول بالوسط وذلك كالصدق فإن نقيضه الكذب بينهما، والأمانة نقيضها الخيانة ولاوسط بينهما.

وعلى أية حال فإن مايؤكد عليه أرسطو أنه لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته، وكان وجوده وخيره فى تمام تأديته وظيفته فإن خير الإنسان وكمال وجوده هو فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكمل وجه[٢٠] .

وإذا ماانتقلنا إلى الأبيقورية نرى أنها أقامت الأخلاق على وجدان اللذة . فقد ذهب أبيقور إلى أن اللذة هى الخير الأسمى ، الألم هو الشر الأقصى، وليس للفضيلة قيمة فى ذاتها ولكن قيمتها تنبع من اللذات التى تقترن بها، واعتبر كل لذة خير مالم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شراً .

يقول أبيقور : «إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شئ لاحاجة بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة فى كل أنواع سلوكها تكشف عنه . وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفى أن نشاهد سلوك الإنسان فى كل أدوار حياته منذ ميلاده حتى الموت، فإننا سنجد قطعاً أن الإسان يرمى دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. فالأصل إذن فى كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم»[٢١] .

ومعنى هذا فى نظر أبيقور أنه من الطبيعى أن يسعى الإنسان إلى التماس مايحقق له لذة، وأن ينفر من كل مايسبب له ألماً، وذلك بطريقة تلقائية لاتحتاج لبرهان .

لقد قرن أبيقور السعادة باللذة، فاللذة هى خيرنا الأعظم، وهى ليست اللذة القصيرة القوية، بل اللذة الدائمة طوال العمر، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا، وكذلك ينبغى تجنب الإسراف والمبالغة فى طلب اللذة حتى لاتنقلب إلى ألم[٢٢] .

والأبيقوريون لاينظرون إلى اللذة على أنها اللذة الحسية الخالصة ، بل يفاضلون بين اللذات بعضها وبعض فى ضوء نتائجها. فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تمتعنا به، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر. ذلك لأن اللذة التى تحدث ألماً أكبر مما فيها من لذة وسعادة، تعد شراً لاخيراً[٢٣].

ومن ثم نجد ابيقور يتهكم بشدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هى أوهام اتباع الخير لذاته أو الفضيلة لذاتها، بصرف النظر عن طلب اللذة أو تجنب الألم[٢٤].

وهكذا اعتبر ابيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم ، وحولها الى منفعة شخصية ، وتصور الفضائل فى ظل هذه المنفعة فسلبها قيمتها الذاتية، وجعلها رهنا بما تحققه من منافع ولذات.

أو بعبارة أخري فان تحديد مفهوم الخير والشر انما يعتمد على نتائج العمل، فاذا ماحصل الانسان على لذة كان الفعل خيرا، واذا اصابة ألما كان الفعل شرا.

ولكن اذا كانت اللذة الشخصية هى غايتنا ومعيار قيمنا الاخلاقية، فمن الصعب - ان لم يكن من المستحيل - اعتبار الاحسان فضيلة مع جماع الناس على انها كذلك.

أضف الي ذلك أنه لامعنى لفضيلة ولارذيلة ، ولاخير ولاشر الا إذا وضعنا فى اعتبارنا علاقة الناس بعضهم ببعض.

هذا الموقف الابيقورى يستلزم احتقار من ضحوا بلذاتهم وحياتهم لمنفعة الناس، وتكريم من ضحى بسعادة الناس وحياتهم لمصلحته

الشخصية. ومثل هذا الموقف لاينسجم مع الواقع، فكثير من الناس قد يتفانى فى سبيل الغير أو امتثالا لمبدأ دون الاعتداد بما يحصلون عليه من لذة أو يصيبهم من ألم أحيانا الى التضحية بحياتهم.

ولعل أصدق مثل عن تواتر الألم والسرور، الحالة التى عاناها سقراط عندما كان يتجرع السم . كان يعلم يقينا أن السم يقضى حتما على حياته، وبرغم ذلك فقد كان يشعر بالسرور لأن فى عمله هذا قدم خدمة لبنى جنسه . فكان الألم والعذاب ليس ألما وعذابا خالصا، ولكنه سعادة أيضا ، فهو مزيج من الاضداد ، من اللذة والالم، أو على وجه الدقة، أن اللذة ترتبط ارتباطا محكما بالالم ولا تنفصل عنها ، أو على حد تعبير كير كجارد . "أن ثمة غبطة جدلية تتولد من اعماق الألم".(٢٥).

أما الرواقية فترى أن خير الانسان وفضيلته لاتتحقق الا فى مطابقته للارادة الكلية، والخير عند الانسان هو الفضيلة لان فى الفضيلة سعادته تلك الفضيلة الغير مشروطة، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه(٢٦).

ويبدو أن الفضيلة - فى رأى الرواقية - لا يمكن أن تتحقق الا فى ازدراء الرغبات واستئصال الشهوات الحسية، ونادوا بنزعة صوفية أساسها الزهد فى كل ما يتصل بحاجات النفس ومطالب الجسد، لذلك كان الحكيم عندهم هو من يخضع حياته عن وعى وتبصر لحكم العقل، ويعيش وفقا لاملاءات أحكامه. فالفضيلة وحدها هى الخير والرذيلة وحدها هى الشر، ولاشئ سواهما يمكن اعتباره خير أو شرا. ولقد أفضت

بهم هذه النزعة الى عدم الاكتراث بمظاهر الحياة التى تورث اللذة والنعيم، ومن هنا فهم لاينظرون الى العجز والفقر والمرض والموت على أنه شر، كما استبعدوا من دائرة الخيرات الثراء واللذة والصحة والحياة، فالحكيم قد يفضل الموت أحيانا هربا من أنماط معينة من السلوك فى الحياة. ولما كانت الفضيلة عندهم تقوم على التأمل العقلى فقد استندت فى أساسها الى المعرفة، ومن ثم يقترب موقف الرواقية من رأى سقراط وأفلاطون فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة(٢٧).

وعلى الرغم من أن الرواقية ذهبت الي أن الفضيلة هى الخير الاوحد، الا أنها مع ذلك أعلنت بأن القسوة والظلم يهيئان الفرصة أمام المظلوم لكى يزاول حياة الفضيلة ! وقالت أن الكون يخضع لقوانين جبرية صارمة والقوانين هى التى تقرر للانسان أن يكون خيرا أو شرا ، ومع هذا ردوا اقتراف الشر الى اختيار الانسان(٢٨). ويتمثل ذلك فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل: كلاهما لابد أن يفعل ماتقتضيه طبيعته، ولكن الأول يسير فى سلوكه وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة، ويكيف حالته النفسية على نحو ماتقتضيه، بينما الجاهل لايستطيع أن يفعل ذلك، فيلجأ الى لوم القانون الطبيعى ، وان كان سيضطر أيضا الى أن يفعل الدور الذى يناط به القيام به. فعلي الانسان فى سلوكه اذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية أو الاجتماعية. وفعل المرء فى هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية، هو فى النية التى تكون لديه، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل(٢٩).

وهكذا جاهرت الرواقية بأن فعل الخير أو الوقوع فى الرذيلة اختيارى. عزاه "خريسبوس" الى المحيط الاجتماعى ومايوحى به للانسان

من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة . فالرواقيون يقولون بأن الشر ليس أصيلا في طبائع البشر- كما يزعم هوبز وأمثاله- ومن الممكن في رأيهم أن يتفادى الانسان الوقوع في الشر لو استفتى عقله وامتثل لحكمه(٣٠).

ويختلف مفهوم الشر عند " أفلوطين " فتراه يقدم له تفسيرات أسطورية يستمدها من محاورات أفلاطون فيذكر أن النفس معرضة لذلك؛ ، فبدلا من اتجاهها الى التأمل العقلي الذي يصلها بالواحد يحدث أن تتجه الى المحسوس فتخطئ الاتجاه، فلا تتأمل الا نفسها فيكون مصيرها مصير النرجس Narcissus الذي تروي الأساطير القديمة أنه كان شابا معجبا بذاته فاغرته صورته حين رآها في الماء حتى سقط فيه فغرق فانبتت الالهه مكانه على الشاطئ زهرة النرجس، وهكذا يكون سقوط النفس اذا أخطأت الرؤية والتأمل(٣١).

ومن ناحية أخرى يعتقد أفلوطين - مثل أفلاطون في الدور المتأخر من أدوار حياته - أن المادة شر، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير، أعني أن الشر وفقا لهذا صفة سلبية ونفي أو عدم للخير، أي أن الخير، وحده هو الايجابي ، أما الشر فهو عدم الخير، ولايمكن أن ينعت بغير هذا. ولهذا فلابد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتعين ، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة، مادام الشر هو السلب أو اللاتعين للخير .

وحينئذ يجب أن نتساءل : هل لم يكن ممكنا استبعاد هذا الشر نهائيا ؟ وهل لايمكن أن يتصور الانسان العالم وقد خلا من هذا السلب! هذه مسائل قد اهتم افلوطين اهتمام خصاصا بالبحث فيها ، لكنه لم يأت بجواب حاسم فى هذا الصدد. وكل مايمكن أن يقال عن مذهبه فى هذا هو قوله بوجود أضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولى للمعقول ، وهذا الشئ هو المادة أو الهيولى . ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب، فهى بالتالى مصدر السلب، والسلب هو الشر ، فكان الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لابد أن تكون مصدرا لوجود ما هو مصدره وهو الشر [٣٢].

ومما يلفت النظر حقا التباين الذى نلاحظه فى مذهب أفلوطين فيما يتصل بهذه المسألة ، فهو يقف موقفين مختلفين كل الاختلاف ازاء موضوع الشر، فنراه من ناحية، ووفقا لنظريته فى الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة ، يصفه بانه شر ، وبان من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر كل فساد، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - فى كلمة واحدة - شر . ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول : أن هذا العالم ليس شرا كله.

ولعل ماحدا بافلوطين الى الموقف الثانى ينطلق من عدائه الشديد للمسيحية : ذلك لأن كبار الآباء المسيحيين كانوا يركزون اهتمامهم ناحية أن العالم شر وخطيئة ولاقيمة له .. فكان عليه لكى يعارضهم من هذه الناحية، ولكى يكون من ناحية أخرى مخلصا لاباثه الروحيين ، أعنى الفلاسفة اليونانيين بوجه عام ، أقول كان عليه من ناحية أخرى أن

يقول بفكرة الخير فى هذا العالم ، ومن ثم نفهم قوله بأن العالم ليس شرا كله.

وازاء ذلك نراه يوجه اعتراضات رئيسية للقائلين بأن العالم المحسوس شر، فيقول أولا : كيف يحق لكم تنعتوا هذا العالم بأنه شر، مع انه ليس الا صورة للخالق أو الله، وأنتم تقدسون هذا الاله؟ ثم كيف تقولون أن هذا العالم كله شر ، مع انكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل فى الانسان وبالعناية الالهية وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثا ؟ ويؤكد أفلوطين حجته الأولى بقوله أن الذى انتج العالم المحسوس هو العالم المعقول، وقد انتجه على صورته، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول أن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب؟

وهنا يلجأ افلوطين لتدعيم حجته الى التشبيه، بقوله أن العالم المحسوس مرآة للعالم المعقول، فحينئذ لايشك فى أن الصورة التى نراها فى المرآة، وان لم تكن هى الاصل ، الا أنها لايمكن أن تختلف اختلافا كليا عن الأصل . هذا الى أن مانشاهده من تعدد فى المحسوس، لايؤذن بوجود الشر على هذا النحو، وانما الحال هذه كالحال بالنسبة الى عدة زوايا تعكس شيئا واحدا ، فالأصل الواحد قد انعكس فى عدة أشياء ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شانه أن يحدث تشويها كبيرا على أقل تقدير، فى الصورة المتكونة، وكذلك الحال أيضا فى الصوت الواحد الذى يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته ، وان اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الافراد ، فانه يظل الصوت الأصلى على كل حال. فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم أنه شر كله؟ وهنا تحتمل الاجابة احتمالين: اما أن نقول الاصل شر، فالصورة شر كذلك، واما أن

نقول بان الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. ولما كان لابد من القول بأن الاصل ، وهو الواحد الأول الأكمل .. الخ هو الخير، فيتعين بالتالى أن يكون العالم المحسوس الذى هو هو صورته خيرا كذلك، وان تفاوتت درجة الخير بالنسبة الى العالم فكانت أقل من الاصل أو المصدر.

وهكذا ينتهى أفلوطين الى القول بأن العالم خير ، ويهتم هنا خصوصا وفى عبارات خلابة شعرية بتمجيد العالم الخير" (٣٣).

أما المسيحية فقد اتخذت موقفا مغايرا بالنسبة لمفهوم الشر، فنجد بعض المشتغلين بامور العقيدة المسيحية يفسرون وجود الشر فى العالم انطلاقا من الفكرة اليهودية القائلة بالخطيئة الازلية، حيث توارث الناس هذه الخطيئة عن أبيهم آدم، وهذه الخطيئة الأولى هى الأساس والنموذج لكل الرذائل والخطايا التى إنتقلت لاشعوريا من آدم الى ذريته من بعده.

وترى المسيحية أن الخلاص من هذه الخطيئة لايتم الا بمحبة المسيح عليه السلام الذى تحمل عن البشرية أوزارها، وصلب من أجلها ، فخلاص الفرد ونجاته يتوقف غالبا على الله.

ومع اعتراف بعض المسيحيين أنفسهم برفض العقل لهذه النظرية فان الديانة المسيحية نفسها تقرر أن الخطيئة هى التى تصدر من الانسان حينما تحدث، والانسان بحريته تغرية الفضيلة كما قد تغريه الرزيلة، فكما أن تجربة الخطيئة تجربة ذاتية، فكذلك أيضا تجربة الخلاص تكون ذاتية (٣٤).

واذا كان بعض اتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فان المسيحية هى التى أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب فى الآخرة بالحياة الأخلاقية التى يحياها الانسان فى دنياه ، بمعنى أننا نجنى فى أخرانا ثمرة ما نزرع فى حياتنا الخلقية، وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن الى رحمته، وفى وسعة أن يغفر للمذنب معاصيه اذا ندم وتاب، وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية، وان كانت المسيحية تهتم أصلاً بنعيم الآخرة، ومن أجل هذا جاءت دعوتها الى الزهد فى الملذات[٣٥]. وفسرت المسيحية فكرة الخطيئة الازلية على انها تعنى وجود نزعة الشر فى الانسان، أو ما سماها القديس بولس بالصراع بين قانون الجسد وقانون الروح. ولم يكن لهذه الفكرة التى أكدت الطابع الموجب للشر أى تأثير على علماء الفلاسفة الكلاسيكيين حتى جاء كانط . اذا كانت هذه الفكرة من بين الاسباب التى دعت كانط الى عدم تقبل التفاؤل العقلاني الذى نادى به لبنتز.

ويهمنا أن نشير هنا الى أن فكرة الطابع الموجب للشر لايمكن أن تحل فى الواقع بغير الرجوع الى العوامل السيكولوجية، وبغير بحث لمسألة القيمة . هنا يمكننا أن نقتصر على ملاحظة ضرورة زيادة الدقة فى تحديد المقصود بكلمة "موجب" . اذا أننا قد نتعرض لصعوبات كثيرة اذا قلنا باتصاف شئ سلبى كالشر بطابع موجب . فقد تسوقنا هذه المشكلة بطبيعة الحال الى المشكلة الأساسية الخاصة باللاكينونة أو العدم.

وعند شـيعـراء مـثـل "بودليـر Baudelair" وروائيـين مـثـل "دوستـويفـسكى Dostoyevsky" و" ملفـيـل Melville" نصـادف تأكيدات للطابع الموجب للشر. فهناك سلمتان عند الانسان - كما قال بودلير - احداهما تتجه الى الخير، والأخرى الى الشر. ولم يتم تأكيد الطابع الموجب للشر فى قوة مماثلة لما حدث فى العصور الحديثة.

وربما جاز القول بأن تأكيد الشر، ووصفه بأنه شئ موجب قد ساعد على احداث وعى واضح بالخيـر . فكل طرف تزداد قيـمـتـه فى حالة ازدياد قوة الطرف المعارض له [٣٦].

أمـا عن مـوقف مـفكرى الاسـلام من مـسـألة الشـر، فـان جـمـهـرة المسلمين فلاسفة وغير فلاسفة ، يعتبرون الخير ماسماه الله تعالى خيرا وأمر بـه ، والشر هو مـا سماه الله شرا ونهى عنه . ولا دخل هنا للعـقل الانسانى فى تحديد الخير وتمييزه عن الشر.

يقول مـسكويه: "الشريعـة هى التى تامر بالأشيـاء المحمـودة لأنها من عند الله عز وجل، فلا تامر الا بخير وبالأشيـاء التى تفعل السـعادة "والانسـان محـتـاج الى الشريعة دائما حتى " تهـذيه وتقـومـه الى الحكم البالغة ليتولى تدبير نفسه الى آخر عمره" [٣٧].

ولكننا نجد أن ثمة خلاف بين موقف المجبرة من مسألة الخير والشر وبين مـوقف المعـتزلة، فبينمـا تذهب المجبـرة الى أن السـمـاع والتـشـريع والأمر والنهى الالهى ، عندهم ، هو الذى يحدد ماهو الخير النافع الحسن

وماهو الشر الضار القبيح ، وبالتالى لادخل للعقل الانسان فى تحديد الخير وتمييزه عن الشر. نجد المعتزلة قد ميزوا بين ماهو شر فى ذاته ، يدرك العقل وحده ذلك فيه ، وبين ماهو شر للنهى عنه والتنفير منه.. أو بعبارة أخرى قد ميزوا بين ماهو " مطلق" من قيم الخير والشر ، ويدركه العقل دون نصوص، لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه، وبين ماهو "نسبى" يتغير حكمه والموقف منه من عصر الى عصر ومن مكان الي مكان ، ومن ثم فان الحكم عليه بالحسن أو القبح ، انما يكون مرده النص والتشريع.

ويمكن النظر الى القبح من وجهتى النظر التاليتين:

١- هناك أمور قبيحة بسبب النهي عنها ، لولا هذا النهى لجاز أن تكون حسنة ...

وذلك مثل الأطعمة والأشربة التى حرمت فى دين دون آخر، وعند قوم دون الآخرين.

٢- وهناك أمور قبيحة فى ذاتها ، بصرف النظر عن النصوص، بل انها قبيحة حتى ولو أمرت بها ودعت اليها النصوص والتشريعات(٣٨).

ومما يجدر الاشارة اليه أن جمهور الاشاعرة يرى أنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه لايكون شئ حسنا أو قبيحا ، حلالا أو حراما ، فضيلة أو رذيلة. ولكن بعد ورود الشرع تكتسب الافعال هذه الصفة أو تلك ، ويصير بعضها حسنا وبعضها قبيحا ، وبهذا قال كثير من جلة العلماء الاعلام : مثل مالك والشافعى وأحمد بن حنبل.

أما المعتزلة فقد اهتدوا بتفكيرهم الى أن الله لم يمدنا بالعقل الا ليكون لنا هاديا ومرشدا ، ولهذا فهو سبيلنا الى معرفة الخير والشر ، وما يجب أم يحظر فعله ، قبل أن يرد بذلك الشرع.

وفى مجال معرفة الخير والشر والتمييز بينهما ، فانهم يرون من الخير أن يعرف المرء الشر ليحذره ولايقع فيه . قيل لعمر بن الخطاب: أن فلانا لايعرف الشر، قال : ذلك أحرى أن يقع فيه.

وقال عمرو بن العاص: "ليس العاقل الذى يعرف الخير من الشر، انما العاقل الذى يعرف خير الشرين" (٣٩) . فالعقل اذن هو الذى يعلم الانسان كيف يكون فاضلا . والعقل أيضا هو الذى يدفع الانسان الى اذدراء الخير الخارجية الظاهرية، فيقلع عن اللذات الدنيئة الوضيعة، ويعرف أن سعادته ليست فى اقتناء الثروة أو السعى وراء المجد. بل تتحقق سعادته فى الحكمة والعفة ، ومن ثم يكون العقل أداة التمييز بين الأمور الخيرة من الأمور الشريرة.

كما ورد فى القرآن الكريم قوله تعالى : "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها"(٤٠)، وقوله تعالى " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " (٤١).

ويتحدث القاضى عبد الجبار أيضا عن هذه المسألة الهامة، فيقول: " أن الخير عندنا هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح" ، وأنه " قد ثبت أن كل فعل الفاعل فيه منفعة، ولاضرر عليه فيه ،

وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه" ، فالسبيل الى الحكم على الفعل بالخير النافع أو الشر الضار إنما ينطلق من منظور المنفعة ، مع انتفاء الضرر والقبح، وهو سبيل العقل الانسانى ، والمعيار الذى يميز بين الانسان النافع من الضار ... ومن ثم فليس الأمر والنهى هو معيار الحكم بالتحسين أو التقبيح، اذ " أن الله تعالى لو أذن لنا فى الكذب لم يحسن ، لأن الاذن لايخرجه من كونه كذبا ، كما أن حكمنا على الفعل بأنه ظلم أو عدل لايكون لجنس الفعل ، هكذا بشكل مطلق؛ وانما يكون بناء على تبين العقل الانسانى للنفع أو الضرر المترتب عليه، اذ" أن الظلم لو قبح لجنسه، لوجب أن يقبح كل ضرر والم . وفى علمنا بأن فيه مايحسن دلالة على فساد هذا القول" (٤١).

واذا انتقلنا لعصور الوسطى المسيحية، نجد أمامنا تياران قويان كان لهما السيادة على العقل الانسانى فى العصر الوسيط كله : أولهما كان يدعو الى الاقتصار على الايمان كما هو دون تدخل من جانب العقل، أو تأويل النصوص ، أو حتى تعمق الايمان بالمجاهدات الروحية.

أما التيار الآخر ، فيبدو أنه قد ظهر منذ فجر هذه العصور ودعا أصحابه الى تعقل مضمون الايمان والعقيدة . لأن الايمان المقترن بالتعقل خير من الايمان الساذج الخالى من كل تعقل (٤٣).

والواقع أن رجال الكنيسة الأوائل قد تبنوا الدعوة بأن ثمة نضالا مستمرا يقوم بين الخير والشر، وأن العالم المادى هو بأسره شر، وأن الله

قد نصب الكنيسة لتقود حربا طاحنة علي هذا العالم المادى الذى يطفح بالشرور لصالح العالم الروحى المفعم بالخيرات . وسرعان ما أصبح كل مسيحى فى أوربا فى العصور الوسطى يؤمن بالصراع بين العالمين المادى والروحى، وهو يعتقد تبعا لذلك أن جسده كائن فى العالم المادى، فى حين أو روحه قائمة فى عالم آخر هو العالم الروحى (٤٤).

لقد أفضت قراءة القديس أوغسطين كتابا لشيشرون اسمه Hortensius الى ايقاظ الروح الفلسفية عنده. حينئذ بدأ يسائل نفسه: ما الحقيقة؟ وما السبيل اليها؟ أى ماهو المنهج الذى يجب أن نتبعه لكى نكشفها؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود.

ولقد وجد أوغسطين أن المانوية تؤمن بالمادة وتقول بأن فى الوجود أصلين : النور والظلام . وأن كلا الأصلين حقيقى ، وأن من طبيعة الوجود أن يوجد الظلام الى جانب النور. فالشر عنصر أساسى فى طبيعة الحياة الانسانية. ولهذا وجد أوغسطين مايبرر النزعة الى الشر - وهى موجودة عنده - بمعنى الانصراف الى اللذات الحسية (٤٥). كان هذا رأى أوغسطين فى بادئ حياته التى كان متأثرا فيها بالمانوية. الا أن أوغسطين يؤكد بعد ذلك على حرية الارادة الانسانية غير مكترث بافكار افلوطين لها. وهو يعرفها بانها " القدرة علي قبول تصور ما أو رفضه"

فليست الحرية اذن هى القدرة علي الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص، وهنا نجد تحول عن المانوية واعتبار الخير أصلا ووجودا حقا، وذلك علي خلاف الشر الذى أصبح غير حقيقى أو ليس موجودا علي الحقيقة ، ولو كان الشر شرطا للحرية لما كان الله حرا، وكيف لايكون الله حرا وهو الذى وهبنا الحرية؟.

ومن هنا كان أوغسطين أن تيساءل : اذا كان العالم من صنع الله، وكان الله الخير بالذات، فكيف يوجد الشر فى العالم؟ هذه المسألة استغرقت تفكير أو غسطين منذ انضمامه للمانوية، وأعانه أفلوطين على حلها. أى أنه أو حى اليه بفكرة طبقها هو تطبيقا جديدا فتوصل الي حل جديد. وتتبلور هذه الفكرة فى أن كل موجود فهو خير بما هو موجود، وأن الشر ، وهو عدم الخير، هو من ثمت لاوجود ـ فيذهب أفلوطين الي أن الموجودات ، فى صدورها عن الموجود الأول ، تتضائل بالتدريج حتى تبلغ المرتبة الأخيرة التى هو المادة " اللامعينة اللامصورة الناقصة أبدا المنفعلة كلية" (٤٧) . فالمادة لاوجود، ومن ثمة لاخير ، هى الشر بالذات، وهى أصل الشر فى الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها، هى أصل الجهل والرذائل والبلايا والامراض.

وهنا ينتقد أوغسطين موقف أفلوطين ، فيرى أن أفلوطين ، مهما بالغ فى ضآلة المادة، فهو مضطر آخر الامر الى اعتبارها وجودا ما، والا لما دخلت فى تركيب الاشياء ، ومهما تكن لامعينة فهى على الأقل موضوع للصورة وللتعيين . ومتى اعتبرها وجودا وجعلها شرا بالذات ،

فقد خالف مذهبه في هذه المسألة من وجهين : أحدهما قوله أن الوجود والخير متساوقان ، فلا يمكن أن يكون موجود ماشرا بالذات والآخر قوله ان الموجود الأول هو الخير بالذات، بحيث لايمكن أن ينتهى الصدور عنه الي شر. فالمادة خيرة من حيث هي وجود، ومن حيث هي صادرة عن الله، ومن التناقض أن يشخص الشر ، الذى هو لا وجود، فى المادة مع أفلوطين، أو فى الله مع المانويين.

وحقيقة الشر أنه " عدم خير فى موجود هو خير بما هو موجود" (٤٨) أي أنه فساد احدى خصائص الموجود، ويتفاوت بتفاوت الفساد . وعلة امكان فقدان المخلوق خيرا ما هى أن وجوده وصفاته ليست له بالذات ، ولو كان صادرا عن ذات الله - كما يقول أفلوطين - لكان من طبيعة الله ولاستحال أن يفسد . ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية فى العالم، كما يقول أفلوطين أيضا ، أنها اخلال بالنظام، ولو خلا العالم منها لكان أجمل (٤٩).

وهكذا يصبح الخير- فى نظر أوغسطين - هو السير بمقتضى القانون الالهى ، أو النظام الطبيعى . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . وبالتالى نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر. فالخير شئ بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا، بل هو سلب محض. أى أن الشر هو سلب للخير ، أى سلب للقانون وللنظام، ولهذا فان علة الخير هى علة فاعلية، بينما علة الشر نقص ، بمعنى أن الخير شئ ايجابى وجودى، أما الشر فهو نقصان أو عدم. ولهذا يمكن تسمية

الخيـر باسم الفـعل Effectie بينمـا الشـر لايمكن أو يوصف من ناحيـة العلية الا بأنه النقص Deffectio (٥٠).

ومن هنا نلاحظ كيف أن أوغسطين قد تراجع عن معتقداته السابقة الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بمعتقدات المانوية. فبينما كان فى تلك الفتـرة من حيـاته يقـول بأن الشـر مبـدأ للوجـود، نراه بعد أن عـرف المسيحية، وبعد أن اتصل اتصالا وثيقا بالافكار الافلاطونية، يعدل عن رأيه ويجعل الشر عدما وسلبا للخير فحسب .

ويرى أوغسطين أن الشر نوعان : شر أخلاقي، وشر طبيعي، وفى الحالتين لاينسب الى الله، ولكن الله يسمح به، ثم يستخرج منه الخير. مادام الشر عدما، فليس البحث عن علته بحثا عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص، وليس يكون مبدأ النقص الا في المخلوق.

(أ) فالشر الأخلاقي أو الخطيئة ، تاتى من سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل، فهو عدم النظام فى الارادة . يقول wright : "على الرغم من أن الناس يميلون دائما نحو الخير الحاضر أو اللذة، ويقاومون الشر أو الألم ، فـانهم لايمارسون دائمـا حرية أرادتهم بتـدبيـر وروية كـافيـة ، قبل الاقـدام على أمـر مـا من الأمـور لمعـرفـة مـاسيحصلون عليه من سعادة وخيـر أعظم على المدى الطويل أو فى نهاية المطاف. فان رغبتهم وتشوقهم للمتع الحاضرة تدفعهم الى هذا التصرف، دون النظر الى عاقبة أو نتجة تصرفهم ، كما فى حالة المبذر

ومدمن الخمر" (٥١). أن القـول مع الافـلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطئ بسبب الجسم والحواس اسراف ظاهر. حقا أن الجسم يثقل النفس، ولكن الادنى لايحكم الأعلى ، وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس هو علة الخطيئة الأولى، ولكنه نتيجتها والعقاب عليها. وكيف يمكن تفسير خطيئة الشيطان وهو بلا جسم؟ أنها خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات، ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدأ بالاغتباط بنفسهما حين وسوس لهما الشيطان بانهما أن أكلا من الشجرة المحرمة صار كالهين. يقول الله تعالى : " وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" ، وقوله تعالى " فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين" (٥٢). فالارادة اذن هي علة الخطيئة، بعكس الخير فانه وجود ويتطلب علة ثبوتية : يوجهنا الله اليه ، وتستطيع الارادة أن تتقبل هذا التوجيه ، وحينئذ تفعل الخير.

وأن سأل سائل : كيف أعطانا الله حرية تخطئ ؟ أو ليس هو المسؤول عن الشرور؟ أجبنا بان الارادة خير من حيث هي القدرة على الاختيار ، وهي رديئة شريرة حين تكون علي غير ماينبغي أن تكون ، فهنا أيضا لايوجد الشر خارج الخير. انه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعي بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم علي نحو ما في فعل الخالق: فكيف كان يمكن أن يحرمنا الله اياها؟ يقول Hegel : ".. في حالة اتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة يكون

الخير ، وفى تعارضهما يكون الشر. أى أنه حينما تتعارض الارادة مع الكلية تكون شرا ، لأنها تكشف عن النزوات والاهواء الخاصة وتجعل من نفسها قانونا يعارض العقل والكلى "(٥٣).

(ب) أما الشر الطبيعى ، فهو يتمثل فى فساد كيان الماديات أو زوالها، ولو أنه ليس شرا بمعنى الكلمة، لأن فساد البعض كون للبعض الآخر : ففي فساد العناصر كون المركبات. وفى فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر . فالفساد هنا داخل فى النظام العام الناتج عن تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالاضافة الى بعض.

والشر الطبيعى الذى يلقاه الانسان فى ذاته هو أثر الخطيئة وعقاب عليها ، لأن الخطيئة تمرد على النظام، وأثرها اضطراب فى كيان الانسان. ولكنه لايخلو من فائدة : فهو عند الحكيم يكمل خبرته ويستحق عليه ثوابا، وعند غير الحكيم هو طريق الحكمة، وعند الشرير هو عقاب عادل(٥٤).

ولقد دخل الشر الى الأرض بمعصية آدم، وهبوطه الى الأرض وتوالده فكثرت الناس وتفرقت الى طوائف وجماعات كل يسعى الى اتجاه ما، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام ولما كانت فى الانسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله، فقد نشأت مدينتان ترجع اليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية ، والمدينة السماوية أو مدينة الله City of God ، وبينهما منذ البداية صراع مرير وحرب هائلة، تجاهد

الأولى على نصرة الظلم ، وتأييد البطش والطغيان ، وتحبيذ الآثام، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة، وتحقيق الفضيلة، وتأكيد الايمان . وسوف تظل هذه الحرب قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم، الى أن يقوم المسيح بالفصل بينهما فى آخر الزمان ، فتلقى الأولى جزاءها فى النار ، بينما تنعم الثانية بالسعادة الابدية(٥٥).

وقد اتفق "سكوت أريجين" مع الموقف الأوغسطينى ، فنراه يقول فى كتابة (فى القضاء السابق ) : " نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت، والضرورة هى ارادة الله، وارادة الله هى الضرورة ... وقد قدرت قدرا سابقا، الا أن الله مع ذلك - تبعا لأنه خير - لايمكن أن يقبل الشر . لهذا فان الشر والموت أو الضرر والخطيئة ، ليست من فعل الله، وانما هى سلوب لها وليس لها وجود حقيقى . لهذا لايمكن أن نقول انها من فعل الله . أما فعل الشر فلا يأتى من قضاء سابق، بل يأتى من فساد الارادة أو من ميل الارادة الفاسدة"(٥٦). وفى ضوء ذلك يقرر " سكوت أريجين" أن أفعال الناس لم تقدر سابقا من حيث الشر ، وانما قدرت من حيث الخير فحسب. والارادة الشريرة وحدها هى التى تفعل الخطيئة أو الشر. وفعلها ليس ايجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير(٥٧).

أما القديس انسلم فقد عرض لمفهوم الخير من ثنايا برهانه الأول على وجود الله و حيث يستند هذا البرهان على فكرة الخير. فيقول انسلم أن الناس يعشقون الخير ، وسائر الكائنات تصبو الى تحقيق

الخير. الا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . ولما كان لكل خير علة . لزم أن توجد علل مختلفة لكل خير من الخيرات ؟ .

لكن الواقع يؤكد أنه اذا اختلفت الأشياء فى موضوع واحد فان علتها لابد أن تكون واحدة فالعدالة الموجودة فى عدة أفراد بنسب متفاوته لابد أن تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعا. كذلك الحال فى الخير : لابد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق. وهذا الخير المطلق أسمى فى وجوده من جميع أنواع الخير. ذلك لانه لابد من التفرقة هنا بين ماهو خير بذاته. وما هو خير بغيره.

وعلى ذلك فالخير الذى هو علة جميع ضروب الخير وهو الله لابد أن يكون خيرا بذاته ، مادام هو وحده مصدر الخير. فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير على الاطلاق . هناك اذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود ، وهو الخير الأكبر، وهناك أنواع أخرى أدنى منه(٥٨).

وأما عن رأى القديس توما الاكوينى فى مشكلة الشر. فنراه يقول أن الله لايمكن أن يفعل الشر، ذلك لأن الشر شئ سلبى محض هو بالاحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجودا ، فاذا أضفنا الى الله أنه يخلق العدم ، فهذا لامعنى له، ومن ثم يمكن تفسير الشر على أساس أنه الشئ الضرورى الذى يفترق به المخلوق عن الخالق، فثمة فارق فى مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق ، والا لكان الخالق والمخلوق شيئا واحد: وهذا الفارق فى مرتبة الوجود يعود الى الشر . والموجودات

تترتب فى الواقع ترتيبا تنازليا بحسب درجة الشر ، أعنى بحسب النقص فى المخلوق بالنسبة الى الخالق، فنجد فى قمة الوجود ماهو معقول صرفا تقريبا ، ثم يليه ماهو أقل درجة فى المعقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات والشر فيها هو هذا الانحراف الضرورى اللازم لصفة الخلق بازاء الخالق [٥٩].

ولكن اذا كان الشر- كما ذهب توما- هو أمر ضرورى ويلتصق حتما بكل موجود، لمجرد أنه كائن متناه محدود . فعلى هذا الاساس تنعدم المسئولية الأخلاقية، ولامعنى لتكليف الانسان بفعل الخير واجتناب لشر ، ولايوجد مبررا لمعاقبة الأشرار ، طالما أن اخطاءهم راجعة الى طبيعتهم فحسب.

ولاشك أن هذا الموقف من جانب توما يدعو حتما الى التساؤل : ماقيمة الرسل والمصلحين؟ وماجدوى مايتزلون به من شرائع أو يشرعون من قوانين لإصلاح البشر؟ وما فائدة المربين فى اصلاح ما أعوج من خلق؟ وأخيرا ماقيمة المثل العليا التى يضعها أمامنا رجال الدين وفلاسفة الأخلاق؟ ألا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث وهراء لاطائل من ورائه؟ وما أكثر المتناقضات ، اذ تتجلى فى أعمال الانسانية الخير والشر ، والأمانة والخيانة، والنبل والسفالة، والاخلاص والرياء، والعدل والظلم: وبالاختصار تكشف عن متناقضات. لاعدلها ولاحصر. وتشهد كل هذه المتناقضات على تهافت وتداعى مذهب توما.

الواقع أن أية نظرية واحدية الجانب - فى رأى رينوفييه وجميس - قد تؤدى الى تضاؤل الحاسة الخلقية ، أن لم تستطع القضاء عليها قضاءا مبرما (٦٠)

**ثالثا: طبيعة الشر فى الفلسفة الحديثة (بين الموضوعية والنسبية):**

اهتم لفيف من الفلاسفة المحدثين بدراسة القيم الأخلاقية، وتعددت آراؤهم حول موضوع القيمة الخلقية التى نركن اليها فى تحديد ماهية الخير أو الشر ، وما هو الأصل فى شعورنا الأخلاقى؟

فكثيرا مانحكم على بعض الافعال بانها خيرة وعلى البعض الآخر بانها شريرة فما مصدر هذا الحكم؟ وما الدوافع الجوانية التى تكونه؟ وكيف يدرك وجداننا الحق والباطل والخير والشر ؟ ألسنا نرى العمل الذى قد يعده بعض الناس خيرا وحقا فى عصره من العصور أو عند بعض الأمم قد يعد هو نفسه فى عصر آخر أو عند أمة أخرى شرا باطلا، فما مصدر هذا التمييز ؟

لقد انقسم الفلاسفة المحدثين فى الاجابة عن هذا السؤال الى طائفتين رئيسيتين:

**١- الطائفة الأولى :** ترى أن معرفتنا بالخير والشر - مثل معرفتنا بأى شئ آخر تعتمد على التجربة وتنمو بتقدم الزمان ، وترقى الفكر، وكثرة التجارب ، ويقول أصحاب هذا الرأى : ليس عند الانسان

حاسة فطرية لادراك الخير والشر، ولكن التجربة هى التى علمته كيف يحدد ويميز بين الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ذلك لأن الانسان حين يقوم ببعض الاعمال ويشاهد نتائجها ويرى نتائج حسنة لبعضها فيعتقد بخيريتها ، بينما يرى نتائج سيئة للبعض الآخر فيحكم بشريتها، ومن ثم تكون التجربة والخبرة الذاتية هى القوة الأخلاقية التى ميز بها الخير من الشر . وأن استمرار الافراد والمجتمعات فى التجارب يفضى بها الى تعديل مواقفها وآرائها فى الأخلاق من وقت لآخر. أما السبب فى تغيير آراء الافراد والمجتمعات فى الحكم على الاشياء فيرجع فى الأساس الى اتساع مداركها بكثرة تجاربها ، وبالتالى فان أحكامنا على الأعمال تصدر بملاحظة الغاية التى نقصدها من أعمالنا والباعث عليها أما لتحصيل اللذة أو اجتناب الألم ، وليس بملاحظة ملكة فطرية فينا (٦١).

٢- **أما الطائفة الأخرى:** فتذهب الى أن لدى الانسان قوة فطرية أو غريزية هى التى تجعله يميز بين الخير والشر الأخلاقى وغير الأخلاقى ، وقد تختلف هذه القوة اختلافا قليلا أو كثيرا باختلاف العصور والبيئات - ولكنها متأصلة فى كل انسان، بحيث يحصل عنده نوع من الالهام يعرفه قيمة الاشياء خيرها وشرها، وهذا الالهام يحصل للانسان بمجرد النظر ، ولهذا نشعر باننا حتى ولو لم ندرس علما ولم لم نتلق رأيا بان شيئا ماخير وشيئا آخر شر ، وهذه القوة ليست نتيجة بيئة ولازمان ولاتربية بل هى فطرية وليست مكتسبة ، وهى جزء من طبيعتنا منحناها لنميز بين الخير من الشر كما منحنا العين لتبصر بها والاذن لنسمع بها (٦٢).

**١- ويمثل الطائفة الأولى :** توماس هوبز - وهو أحد الفلاسفة الانجليز فى القرن السابع عشر- الذى اعتنق النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها، واستبعد الروح ولو احقها وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانات الى اللذة والألم (٦٣).

يفترض هوبز أن المجتمع الانسانى مر بمرحلتين:

(أ) مرحلة البدائية وفيها يرضى زمام غرائزه ويتصرف بايحائها وتوجيهها دون ستار من شرع أو قانون.

(ب) مرحلة المدنية وفيها يحاول الانسان أن يستر غرائزه بما يستطيع من حجب وأقنعة ، ولكن الأنانية راسخة فى طبعه، فهو يحيا فى عالم من الذئاب البشرية التى يتربص بعضها ببعض، ويستعمل كل منهم فى سبيل سلامته وأمنه أسلحة القوة والحيلة والدهاء، وحتى حين يبدى الانسان أسمى المشاعر نحو غيره ، فان هذه المشاعر لا تعدو أن تكون أنانية مقنعة . وهو فى نهاية الأمر يحاول أن يحيط نفسه بمظاهر الأمن والطمأنينة وكلما كان أكثر أسلحة كان أمنا على نفسه من احتمالات أذى الآخرين.

يقول هوبز : " حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة وحينما يذهب الى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون فى بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه فى الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه يغلق

صندوق ثيابه... ألا يشهد هذا على اتهام الانسانية بالافعال، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات " (٦٤).

ولقد صور هوبز حالة الطبيعة الأولى التى عاشها الانسان على أنها حالة عنف وحرب مستمرة لاتهدأ يقاتل فيها الجميع ضد الجميع ، حالة بؤس وهول وقتل وتشريد، اتصف فيها الانسان بالانانية والحقد والكراهية لاخيه الانسان.

وأول مايبرز من هذا التصور السئ للطبيعة الانسانية هو أنها ملاى بشرور كثيرة، وأن الانسان لايحمل للانسان الآخر الا مشاعر الكراهية والحقد والعدوان، ولقد بلغ التطرف بموقف هوبز الى حد أولت فيه مظاهر الحب والتعاطف بين الناس تاويلا يطبعها بالنفاق والكراهية، ويجردها من كل معنى انسانى نبيل.. وهى نزعة تشاؤمية تتجاهل الواقع المحسوس وتلغى علاقات المودة الفطرية التى تحكم سلوك الناس فى معظم الاحيان (٦٥).

ومن ناحية أخرى فان الخير عنده يتمثل فى اللذة أو السعادة، التى تحقق مصلحة الفرد ، فقد ذهب هذا الفيلسوف الى أن الناس منذ فطرتهم يتنازعون ويتقاتلون من أجل مصلحتهم الذاتية. ورأى أن " الانسان ذئب لأخيه الانسان" لأن الكراهية التى يحملها الناس بعضهم للبعض الآخر كالغريزة والفطرة تحجبها المجاملات والآداب ولكنها لاتمحوها (٦٦).

واذا أمعنا النظر فى ميول الناس ورغباتهم الاجتماعية المصحوبة بالتفاخر والتباهى ، لاحظنا انها أما أن تنحل الى رغبة فى تحقيق لذة أو منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، وأما أن ترتد إلي رغبة فى اكتساب الشهرة . وفعل الخير مرجعه الى الشعور بلذة الزهو التى تنشأ عن اعجاب الناس بفاعل الخير !.

ومن هنا لايميز هوبز بين طلب اللذة الفطرى وهو حالة سيكولوجية واقعية - وطلب اللذة الذى يقصد اليه الانسان واعيا - كتعبير عما ينبغى أن يكون . فان غاية الافعال الانسانية تحددها طبيعة الانسان ولايمليها عقله، وحسب العقل أن يرشده الى الأساليب التى تقوده الى تحقيق غاياته في حفظ حياته وتحقيق لذاته[٦٧].

لقد قرن هوبز الخير باللذة ، والشر بالألم ، فكل ماهو موضوع لرغبة الانسان واشتهائه يسمى من جانبه خيرا ، وكل ماهو موضوع لنفوره وكراهيته يسمى شرا.

يقول هوبز : " .. أياما كان موضوع شهوة الانسان أو رغبته، فان هذا بعينه هو مايطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير Good وأياما كان موضوع كراهيته أو نفوره فان هذا بعينه هو مايطلق عليه اسم الشر Evil .

والواقع أن كلمتي الخير ، والشر انما تكتسب دلالتهما بالنسبة الى الشخص الذى يستخدمها لأنه ليس ثمة شئ يمكن أن يعد كذلك (

أى خيرا أو شرا) فى ذاته ، بطريقة مجردة مطلقة ، كما أنه ليس ثمة قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها ، بل كل ماهنالك يتوقف على شخص الانسان نفسه (٦٨).

ومعنى ذلك أن هوبز يذهب صراحة الى نسبية القيم الاخلاقية، ونسبية الخير والشر ، فليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق، لأنه لاسبيل الى استخراج قاعدة اخلاقية تتبع من طبيعة الموضوعات نفسها. مادام خيرنا يرتبط فى نظرنا دائما بما هو نافع لنا، وشرنا يرتبط فى نظرنا دائما بما هو ضار لنا (٦٩).

أو بعبارة أخرى يعتقد هوبز أن الانسان يفترض كيفيات معينة وخصائص محددة ماثلة فى طبيعة الاشياء ، هى التى تبعث فينا السرور أو المتعة أو اللذة . " ... لا شئ يتصف بانه خير أو شر الا بمقدار ما يرتبط بالافعال التى تبدأ به ، وبالمثل لاخير ولاشر الا بالنسبة للشخص الذى يقوم بهذه الأفعال التى قد تسره أو تضره .. فبعض الاعشاب خير لانها مفيدة فى التغذى والنمو ، وبعضها الآخر شر لانه سام.." (٧٠).

ولكن هل يتحدد مفهوم الخير والشر بالنظر الى النتائج التى تترتب على هذا العمل أو ذلك أو أنه يتحدد بالنسبة الى مقدمات الفعل وبداياته؟ فكثيرا مايبدأ الانسان بعمل من الاعمال التى تهدف من ورائها تحقيق الخير لكن تأتى النتائج على عكس ماقصده أو ما انتواه . وكذلك قد يريد الانسان الشر فيعكس عليه قصده ويأتى العمل

باحسن النتائج، كمن يغش انسانا فيغريه بشراء شئ يظن فيه الخسارة فيغنم الشارى من وراء ذلك ربحا كثيرا ، فهل يحكم علي هذا العمل بانه شر تبعا للنية أو خير نظرا لما نتج عنه من الفوائد؟ (٧١)

اننا كثيرا مانتوهم أن الفارق بين الرجل الصالح والرجل الطالح هو أن الواحد منهما لايريد الا الخير فى حين ان الآخر لايريد الا الشر ولكن الحقيقة أن الفارق بينهما هو أن ارادة أحدهما خيرة، فى حين أن ارادة الآخر شريرة. وقد يحدث أن يريد كل من الرجل الصالح والرجل الطالح شيئا واحدا بعينه، ومع ذلك فان ثمة عالما بأسره يظل يفصل بينهما!.

وهكذا الحال أيضا بالنسبة الى الارادة الخيرة والارادة الشريرة، فانهما قد تتلاقيان عند نقطة ما بمعني انهما قد تريدان شيئا واحدا بعينه، ولكن الواحدة منهما تريده" على الوجه الأولى" فى حين أن الأخرى تريده على " الوجه الآخر" . واذن فليس من الممكن أن نتحدث عن أشياء خيرة فى ذاتها ، وأخرى شريرة فى ذاتها، كما يتوهم بعض علماء الأخلاق وفلاسفة القيم ورجال الدين، وإنما لابد من التسليم بأن الشر لايكمن فى ارادة الشر ، بل فى الارادة الشريرة.

ولكن اذا صح انه ليس ثمة شر ، بل هناك اشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للارادة، فماذا عسى أن تكون "الارادة الشريرة" ؟ .

هنا يجيب لافل : ان الشخص الشرير انما هو ذلك الذى يهدف من وراء أفعاله الى ايلام الغير ، مستشعرا ضربا من الزهور فى رؤية

الآخرين وهم يتعذبون ويتألمون، وكأنما هو يفخر بما يملك من مقدرة على التقليل من وجود الآخرين .

والواقع ان الارادة الشريرة ليست هى التى تريد الشر بصفة عامة، وانما هى تلك التى تريد الشر للآخرين على وجه التحديد(٧٢) .

لاشك أن الأخلاق تركز اهتمامها على عنصر الارادة ، ذلك لأن أى نشاط فى المجال الأخلاقى انما يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدده الارادة، واذا انتفى عنصر الارادة من سلوكنا فاننا حينئذ لانستطيع أن نصف هذا السلوك بانه ( خير ) أو ( شر).

الا أن بعض الفلاسفة - ومنهم الغزالى وشوبنهاور- لايهتمون بعنصر الارادة هذا حين يقررون ان المزاج الخلقى للانسان هو صورة روحه.

وهذا مايؤكده الغزالى حين يقول: " يقال فلان حسن الخلق، والخلق أى حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الافعال بسهولة ويسر من غير فكر ولاروية" (٧٣) ولعل هذا هو ماعناه "شوبنهاور" حين قال : "يولد الناس اخيارا أو أشرارا ، كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا. وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم، كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان"(٧٤).

ومعنى ذلك ان المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبديله. أو بعبارة أخرى لا نستطيع تعديل أو تغيير الصورة الخلقية التى جبل عليها الانسان.

حقا أن " الشر هو أنا" نفسي بمعنى ما من المعاني ، ولكنه أيضا دخيل على ، غريب عنى ، بوجه ما من الوجوه! .. اننى قد أحاول أن أبرر سقطاتى ورذائلى وآثامى بأن أقول أن الشر ضرورى ، ولكن شيئا باطنا فى اعماق نفسى سرعان مايصيح بى قائلا انه لابد من أن تأتى العثرات ، ولكن ويل لمن تأتى من قبله العثرات " (٧٥).

وقد أزعم لنفسى أن زلاتى وأخطائى وليدة ظروف خارجية سيئة أو شرور طبيعية مفروضة على ، ولكننى سرعان ما أسمع هاتفا فى أعماق نفسى يقول : بل الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، فما قامت للشر قائمة الا فى اعماق نياتنا نحن" ! وهكذا أجدنى مدفوعا الى القول بانه ليس ثمة شر ، بل هناك أشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للارادة البشرية (٧٦).

فنحن عندما نصف شيئا ما بأنه خير ، فاننا بذلك لانشير الى أية خصائص فى الأشياء . ولكن على الرغم من أننا لانشير اشارة مباشرة الى خصائص الشئ فاننا نعنى باستمرار أن للشئ خصائص ينطبق على بعضها لفظ "الخير" وعلى البعض الآخر لفظ "الشر".

ومادام هوبز يقول : " أن الاسم المشترك للأشياء المرغوبة، بمقدار ما تكون مرغوبة ، هو الخير ، والاسم المشترك لجميع الاشياء التى نبتعد عنها هو الشر ، ومن ثم فقد كان أرسطو علي حق عندما عرف الخير بانه مايرغب فيه جميع الناس. لكن لما كان الناس يختلفون فى

رغبتهم أو ابتعادهم عن الأشياء المختلفة لزم أن يكون هناك كثير من الأشياء الخيرة عند البعض، والشريرة عند الآخرين، فما قد يكون خيرا لنا هو شر لإعدائنا . ومن ثم فان الخير والشر يتضايفان مع الرغبة فى ، والرغبة عن " (٧٧).

ومعنى ذلك أن كل انسان بالضرورة يسعى لتحصيل مايمثل خير بالنسبة له، لكن على الرغم من أن هذه العبارات توحى بضرب من الأنانية السيكولوجية ، فانها لاتؤدى الا الى أنانية تكرارية تعبر عن تحصيل حاصل.

ويهمنا أن نشير بان ثمة خلط فى فهم الأخلاق عند هوبز، ويبدو أن سبب هذا الخلط يكمن فى أننا لانفرق بين مستويين يستخدم فيهما كلمتى الخير والشر . أما المستوى الأول فهو وصف الانفعالات والاهواء والعواطف البشرية ، واعتبار كل مايشبع الرغبة والاشتهاء خيرا والعكس شرا . فاذا ماكان التركيز على هذا الجانب اعتبرت الاخلاق عند هوبز أنانية نسبية نفعية. غير أن هذه الوجهة من النظر تبتعد كثيرا عن فهم الأخلاق العقلية المطلقة عند هوبز ، وهذا هو المستوي الثانى ، كما تمثلها قوانين الطبيعة. وهو يعرض هذين المستويين فى العبارة الآتية : " يتفق جميع الكتاب على أن القانون الطبيعى هو نفسه القانون الخلقى. لكن دعنا نرى مدى صحة ذلك لابد أن نعرف أن الخير والشر هما اسمان يطلقان على الأشياء ليدلا علي الميل والنفور نحوها . وتختلف ميول الناس ونزعاتهم باختلاف تكوينهم وعاداتهم

وآرائهم علي نحو مايرى في الأشياء والتى ندركها بالحس والتذوق واللمس والشم، فما يمتدحه بعض الناس على أنه خير يرفضه آخرون على أنه شر" (٧٨). ذلك هو المستوى الأول الذى يصف موضوعات الاحساس المباشر والميول والعواطف والانفعالات .. الخ.

لكن هناك مستوى آخر تشير اليه قوانين الطبيعة وهو الضد المباشر لانفعالاتنا واهوائنا . فالناس جميعا يتفقون على أن حالة الحرب شر، والسلم خير، وهو انفاق دائم وشامل ومطلق لانه يعبر عن العقل : " فاذا كان من الصعب اتفاقهم فى الحاضر فانهم يتفقون على الخير المقبل الذى هو ، في الواقع؛ عمل من أعمال العقل وحده، فالعقل يعلن أن السلام خير . وينتج من ذلك، بناء على العقل نفسه أن جميع الوسائل الضرورية المؤدية الى السلام هى خير ايضا : ومن ثم كان التواضع، والانصاف ، والثقة. والشفقة أو الحنو ، والرحمة التى ترتبط أوثق ارتباط بالسلام هى عادات خيرة أعني فضائل. ومن ثم فان القانون الذى يحقق السلام يأمر كذلك بطرق وعادات خيرة، أعنى ممارسة الفضيلة، ومن ثم فهو قانون أخلاقى " (٧٩).

وهكذا نجد أن الناس جميعا ، وفى كل زمان ومكان يعترفون أن الحرب شر والسلم خير ، وكل مايؤدى الى الحرب فهو رذيلة، وكل مايؤدى الى السلم فهو فضيلة . واذا كانت قوانين الطبيعة هي التى تحقق السلام فهى فضائل عقلية.

٢- **وبالنسبة للطائفة الثانية : التى تجعل من الفطرة العامل الأساسى فى تحديد ماهو خير وما هو شر .** يمكننا أن نعد "ليبنتز" - أحد الفلاسفة الألمان المحدثين - خير ممثل للاتجاه الثانى ، ذلك لانه يبدأ موقفه الأخلاقى بالتساؤل عن السر فى وجود "شر" مباشر فى العالم ؛ وقد ميز عند دراسته لهذه المشكلة بين ثلاثة أنواع من الشر.

(أ) **النوع الأول :** هو الشر الميتافيزيقى ، ويقصد به النقص الذاتى الحال فى الكائنات ، والذى لايمكننا أن نتلافاه - ذلك لأن الله عندما أراد خلق العالم عرف انه سيتالف من كائنات ناقصة بمقارنتها بطابعه اللامتناهى .

(ب) **النوع الثانى :** هو الشر الفيزيائى ، الذى كثيرا مايكون نتيجة الشر الأخلاقى . وربما كان مفيدا فى بعض الأحيان فى نطاق تربيتنا الأخلاقية ، كما أن له أثرا ملحوظا فى نواحي متعتنا ، لأن أجمل الألحان - وفقا لما ذكره "ليبنتز" - لايمكن أن تخلو من بعض أنغام متنافرة.

(جـ) **اما النوع الثالث :** فهو الشر الأخلاقى الذى يعد نتيجة لحريتنا ، كما سبق أن نادى بذلك ديكارت وكثيرون غيره من قبل. فلقد فضل الله أن يمنحنا حرية مقترنة بكل نتائجها السيئة على أن يجعلنا نتسم بكمال يخلو من أية حرية. (هذا بالاضافة الى أننا لا نستطيع أن نتصف بالكمال بسبب وجود الشر الميتافيزيقى[٨٠].

ولكن اذا كان "الشر" كما يقول " ليبنتز" على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل علي صورة الألم ، وأخيرا هناك الشر الأخلاقى الذى ينحصر فى الخطيئة. فليس فى استطاعتنا أن نحمل الانسان وحده مسئولية كل مافى الوجود من شرور، ذلك لانه من المؤكد ان فى الوجود ذاته ضربا من "الاضطراب " أو " الاختلاط" أو الفوضى " أو " سوء النظام" مما دفع ببعض الفلاسفة الى التحدث عن عنصر " لامعقول Absurde " كامن فى صيم الوجود .

وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصةلذلك الشر الأصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله[٨١].

وهنا يبرز السؤال التالى : كيف ينشأ الشر من مبدأ خير أو من منبع يفيض بالخيرية؟ أو بعبارة أخرى اذا كان الله خيرا فكيف ارتضى أن تتعرض مخلوقاته الى الشر ؟ والشر لايتفق مع خيرية الله وعظمته.

يجيب ليبنتز بان حكمة الله قد أرتأت ضرورة وجود الشر، لأنه تعالى أوجد درجات متفاوته من الكمال فى موناداته - فهناك مونادات مخلوقه وموناد خالق . والمونادات المخلوقة تختلف فيما بينها من حيث درجة وضوح وتمييز ادراكها، فهى تنقسم الى الطوائف الثلاث التالية :

**أولا : المونادات العارية عن الشعور :**

وهى عنده تشير الى جميع الكائنات الحية. وهى حاصلة على

نضج معين وعلى اكتفاء ذاتي يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية . أي أن هذه الطائفة من المونادات تكون بذاتها في تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائنات حية ايجابية. الا أن ادراكاتها مشوشة ومضطربة وبالتالي غير محددة وغير متميزة وهذه الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التي تحدث لها ولا تتعقلها أيضا . يقول ليبنتز في المونادولوجيا: " والجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة، يمكن أن تسمى كلها بالانتلخيا Fntelchy . لأنها حاصلة على نضج معين. كما أنها حاصلة على اكتفاء ذاتي يجعل كل منها منبع أفعالها الداخلية ويمكن أن نصفها بالالية الروحية" (٨٢).

### ثانيا: المونادات الحاصلة على الشعور :

وهي أيضا حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتي وحاصلة على قوة ونشاط . الا أنها تتميز على الأولى ، في أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدا وتميزا، كما أن ادراكها يكون مقترنا بالذاكرة. أو بعبارة أخرى فانها أرقى في درجة الوضوح والتميز والتحدد من الأولى. كما أنها تشعر بادراكاتها وتحسها. ولكنها مع ذلك لاتتعقل تلك الادراكات ولاتبحث عن عللها.

### ثالثا : المونادات الشاعرة بذاتها :

ويسميها ليبنتز باسم النفس العاقلة أو الروح . وهي أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة، وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل ، وتطلق على الانسان وعلى العقول العليا. وهذه الطائفة من المونادات

تتميز عن الطائفتين السابقتين بوضوح وتميز ادراكها ، كما أنها تشعر بتلك الادراكات وتتعقلها. أى أن النفس العاقلة فى درجة عليا تجعلها تستدل وتفكر وتستنتج من ادراكاتها ما يؤدى بها الى معرفة حقائق العالم الالهى وعالمنا نحن.

يقول ليبنتز : "ولكن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هى التى تميزنا عن مجرد حيوانات، وتعطينا العقل والعلم الذين يدفعاننا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله. وهذا مايجعلنا نعطى لانفسنا اسم النفوس الناطقة أو العاقلة Rational Souls أو الروح Spirit "(٨٣).

ومن ثم يمكننا القول بأن المونادات المخلوقة تنقسم الى طوائف ثلاثة: **النفس النباتية وادراكاتها غير مميزة ولاتشعر بها ولا تتعقلها ، والنفس الحيوانية وادراكاتها مصحوبة بالذاكرة ولكنها لا تتعقلها، وأخيرا النفس العاقلة التى تشعر بادراكاتها وتتعقلها أيضا.**

أما الموناد الخالق أو الموناد الأعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها. والموناد الأعظم لايحكم العالم فقط بل يشيده ويصنعه، وهو أرفع منه . يقول ليبنتز : " أننا نجد الى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، اذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لاتحكمه فقط ولكن تبنيه أيضا وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه وتلك الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء" (٨٤).

الواقع أن قول ليبنتز بوجود طوائف ثلاثة للمونادات المخلوقة تختلف فى درجة ادراكاتها من حيث الوضوح والغموض ، قد جعله يرتب على هذا التصنيف مسألة أخرى وهى أن المونادى يسعي دائما الى الرقى والرفعة والسمو لكي لاتصل ادراكاته إلى أقصى درجات الوضوح والمعقولية وحسب ، بل لكى تصل الى مدينة الله تلك المدينة التى تجمع خير المونادات، والتى يسودها الخيرية والحق والجمال ، والتى تحاول أن تحاكى الله وان تتحد به.

ولكن هذا السعي الحثيث من جانب المرناد المخلوق للصعود الى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله، لا يماثل الجدل بنوعيه سواء عند أفلاطون فى نظرية المثل ، أو ماجاء فى نظرية الصدور عند أفلوطين . ذلك لأن الجدل الافلاطونى يتخذ لنفسه - أثناء سيره - محطات روحية، وكذلك الحال عند أفلوطين . أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا القبيل ، اذ كان ليبنتز يقول بمونادات غير شاعرة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة، ومونادات شاعرة وعاقلة معا. حقا أنه ذهب إلى أن المونادات الأخيرة تسعى سعيا حثيثا نحو الخلاص من المونادات التى تشكل الجسد، لكى تستطيع أن تحيا فى مدينة الله، وأن تحظى بمشاهدة الله الموناد الأعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن ثمة صعودا وهبوطا. كما انه يذكر من ناحية أخرى بان كل موناد يتمثل العالم بأكمله.

ومن ثم فلما كان المونادى يتمثل العالم بأسره ، فانه سوف يتمثل بالضرورة المونادى الخالق والمونادات العليا التى تحيا فى مدينة الله

بالاضافة الى تمثله للمونادات على اختلاف طوائفها . الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات غير الشاعرة، والمونادات الشاعرة والعاقلة. ويتركيز الموناد على الجانب الالهى ، وباغفاله للمونادات الأخرى. يدخل بفضل هذا التركيز والتسامى عن طوائف المونادات المخلوقة فى نوع من الزمالة مع الله(٨٥).

ولكن ليست مدينة الله التى يشير اليها ليبنتز هى بذاتها مدينة الله التى تحدث عنها القديس أوغسطين، فالتشابه بين الفيلسوفين انما هو مجرد تشابه فى الاسم والمصطلح فحسب، وليس ثمة تشابها بينهما فى المعنى أو الاتجاه أو فى التفاصيل ، فبينما ينزع القديس أوغسطين نزعة دينية بحتة ، حيث يقرر أن الكنيسة هى الجماعة البشرية التى تعمل على بناء المدينة السماوية أى مدينة الله . نجد ليبنتز يتجه وجهة ميتافيزيية بحتة، فمدينة الله عنده لا تتصل بالدين ولاتستمد تكونها من النفوذ الكنسى، أو من المسيحيين ، بل هى نظام ميتافيزيقي محكم البناء(٨٦) . وفى مدينة اله نجد الثواب والعقاب، فالاعمال الخيرة تنال المكافأة أو الاستحسان، والاعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان.

ومما لاشك فيه أن الله تعالى برئ تماما من تلك الشرور الثلاثة التى تكلم عنها ليبنتز ، فالشر الميتافيزيقى الذى ينتج عن عدم الكمال فى المونادات المخلوقة كل بحسب درجته . لايمكن أن ينطبق على الله الذى هو كائن كامل لا متناهى، كما لايمكن أن ينطبق عليه الشر

الفيزيقى لانه ليس بجسم. وأخيرا فان الشر الأخلاقى بعيد كل البعد عن الله الذى يتمتع بالخيرية ويتصف سبحانه وتعالى بالأخلاقية الكاملة.

يبقى أن تلك الشرور تنطبق على المونادات المخلوقة كل حسب درجته، وقد يصاب موناد معين بهذه الأنواع الثلاثة من الشرور أو بنوعين أو بنوع واحد ، ومع ذلك فان هذه الشرور لاتسئ الي خيرية الله ولاتنقص من هذه الخيرية، لأنها ترتبط بالترتيب والتنظيم[٨٧].

ومن ناحية أخرى يؤكد ليبنتز انه إذا ماكانت المونادات المخلوقة جميعها عاقلة لاصبحت كلها الهية أو ربانية ولاختفى التنظيم من العالم ، وكلما قلت درجات المونادات كلما كثر تعرضها للاخطار والشرور، وكلما قل ادراكها.

ان العالم الذى نحيا فيه هو - فى نظر ليبنتز - من أحسن العوالم الممكنة، واذا كان احسن عالم ممكن ممتلئ بالشر ، فينتج عن ذلك أن العوالم الأخرى الممكنة ممتلئة بكثير من الشرور بصورة أكبر مما نجدها فى أحسن عالم ممكن، فكيف يتفق أن تصدر كل هذه الشرور عند المبدأ الأول الخير؟

هنا يجيب ليبنتز : بان تصور عالم ليس فيه الشر ولا ألم هو مجرد أقصوصة من الأقاصيص، ومحض وهم وخيال، وبديهى انه اذا زال

الشر من العالم فلن يوجد هناك أحسن عالم ممكن أو عالم أحسن من عالم ، مادامت كل العوالم خيرة [٨٨].

ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود ، لما قامت للقيم أية قائمة ، ولما كان ثمة موضوع للتفرقة بين خير وشر . وعلى الرغم من أننا كثيرا مانحلم باستئصال شأفة الشر نهائيا من هذا العالم، الا أننا نشعر فى قرارة أنفسنا بأن حياتنا الروحية فى جوهرها انما تقوم على هذا التعارض والتقابل المستمر بين الخير والشر. وقد نتصور احيانا امكان قيام الخير بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان مانتحقق من أن " الخير" لايمكن أن يصبح يوما قانون من قوانين الطبيعة، وكانما هو واقعة محضة ليس علينا سوى ان نتقبلها ، فان القيم الأخلاقية انما توجد بالقياس الى الوعى البشرى الذى يقابل ويفاضل بينها ويحكم عليها ويمارس حريته بصددها [٨٩].

وقد يقال بان الشر كثيرا مايسود فى واقع حياتنا ، أو كما يقرر "بايل" بان الانسان شقى شرير ، وأن المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان وما التاريخ الا سجل حافل بمجموعة من جرائم الجنس البشرى ومصائبه . ويجيب ليبنتز " بان فى حياة الانسان من الخير شيئا كثيرا لايمكن أن يقاس الشر به.. وأن من عيوب المؤرخين انهم يهتمون بنواحى الشر اكثر من اهتمامهم بنواحى الخير " [٩٠] زد على ذلك بأن الشر كثيرا ماينتج عنه الخير، وأن الخطيئة يمكن أن تؤدى الى ثمار نافعة، فرب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى الى الظفر فى معركة كبير [٩١].

وهكذا يتضح لنا مما سبق كيف نظر ليبنتز الى موضوع الشر على أنه شئ سالبا بحت، وان التميز بين الخير والشر يرتبط بطبيعة الانسان، بل انه أكد على الاقتران الوثيق بين الخير والشر ، واعتبر الشر مجرد شئ مكمل للخير ، بل ربما كان اداة[٩٢].

ولكن اذا صح أن الخير والشر لاينفصلان أو أنهما حالتان متقابلتان ، فهل يكون معنى هذا أن نقول مع أفلوطين ( مثلا ) بأن ثمة جوهرا مستقلا قائما بذاته ، إلا وهو " الشر فى ذاته Mal - en Sui ؟ هل نجعل من "الشر" مبدأ مطلقا نبرر بالاستناد اليه كل ما فى الوجود من نقائص ورذائل وعثرات وآلام وكوارث ومصائب وحروب وشرور جزئية: هل نريح انفسنا من عناء النظر فى مشكلة الشر بان نقرر - مع ليبنتز - فى سهولة ويسر بان "الشر" شر لابد منه؟ ! هل نكتفى أن نقول مع البعض بأنه ثمة جوهرا يسمى بالشر، وهو الذى يتكفل بتفسير الغشاء المظلم للوجود ؟[٩٣].

الواقع اننا لانستطيع أن نوطن أنفسنا على قبول الشر أو الرضى عنه أو السكوت عليه ، لاننا نشعر فى أعماقنا بان السعادة حق مشروع لنا ، وأن الشقاء ظلم لاينبغى علينا الرضوخ له.

ومن هنا فان "الشر" - فى نظرنا- موجود طفيلى يقحم نفسه فى صميم حياتنا لكى يفسد علينا تلقائيتنا الفطرية وانطلاقنا الطبيعى اللاشعورى. وعبثا يحاول بعض الفلاسفة المتشائمين أن يقنعونا بأن

الشر ضرورة وجودية، وان العالم بأسره قد وضع فى قبضة الشيطان، فاننا لايمكن أن نالف الشر أو أن نعتاد حياة الألم أو أن نرتضى حالة التعاسة والشقاء! وحتى الموت نفسه (وهو شر الشرور) فاننا لايمكن أن نوطن النفس على قبوله أو التسليم به ، بدليل أن موت الشيخوخة نفسه لابد من أن يتخذ صورة الحدث المفاجئ أو العرض الخارجى. ومعنى هذا أن "الشر" بكافة صورة وأنواعه لايمكن أن يكون شيئا طبيعيا على وجه الاطلاق" (٩٤).

وأيا ما كان الأمر فان استعدادات الانسان الفطرية لاهى خير ولاشر، ولكن يمكن لنا السيطرة عليها وتوجيهها الى الخير أو الى الشر، ومن هنا كانت أهمية التربية . كذلك لو أدركنا حكمة الصانع البارى لعلمنا ضرورة وجود وجود الشر الى جانب الخير ، لا على أنه الاصل بل علي أنه غصن ذابل نحيل فى شجرة الكون الباسقة الحافلة بالشذى والعبير.

أما الرأى الصائب- عندنا - الذى يعبر عن الواقع ويرفض الميل الى أحد الرأيين ، والقائلين بنسبية الشر أو القائلين بموضوعية الشر ، فهو الرأى الذى يقول بان الانسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا، وهذا الرأى يتفق مع آراء رجال الدين وعلماء النفس ورجال التربية في عصرنا.

وقد سبق أن تبنى هذا الرأى الفيلسوفان العربيان الغزالى وابن خلدون وان كانا يميلان الى الاعتقاد بأن الانسان خلق الى الخير أقرب منه

الى الشر. ذلك أن من ينظر الى الجانب الروحى فى الانسان ( كما فى رأى الغزالى) ، أو عنصر النفس الناطقة (كما فى تعبير ابن خلدون) قال انه خير بطبعه. ومن ينظر الى الجانب الجثمانى أو الحيوانى قال بعكس الأول ، ومن ينظر اليهما معا كما هو الاصوب يقول بالاستعداد للأمرين (٩٥).

ولنا فى القرآن الكريم خير شاهد علي هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان فى قوله تعالى " وهديناه النجدين" (٩٦) ، "ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا " (٩٧). بل فيه مايشهد فى الوقت نفسه بأن هذا الاستعداد المزدوج اقرب فى أصله الى الخير والاستقامة. فى قوله تعالى " لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم " (٩٨).

ومهما يكن من أمر فان أسبقية أحد الطبعين، الخير أو الشر، الى الوجود فى ذات الانسان لايعنى مطلقا استحالة قابليته للتبدل والتحول الى أحسن أو أسوأ بتأثير الوسط الاجتماعى ، والتربية، وأيضا المثل العليا التى يقتدى بها المرء فى حياته. ونحن نسلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء فى بنى الانسان ، وأن بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شريرا بطبعه وقد يكون لعامل الوراثة أثر فى ذلك ، وأن كان هذا الأثر لم يتحدد بعد مداه فى صورة دقيقة. ولكن الاسبقية فى ظهور أحد الطبعين لاتعني قط استعصاء التغيير واستحالته، بل تعنى فقط أن التحول الى الطبع المقابل قد يكون أصعب وأبطأ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة (٩٩).

ومن ناحية أخرى ، يمكننا أن نلاحظ أنه حتى اذا افترضنا وجود شعور لدى الانسان باتجاه قوى الى الشر ، فان هذا لايعنى اندفاعه بقوة تجاه الشر على الاطلاق : اذ أن الانسان يعجز عن الوصول الى الشر المطلق. كما يعجز عن الوصول الى الخير المطلق وربما كان عجزه عن الوصول الى الشر المطلق ، أكثر من امكان بلوغه الخير المطلق (١٠٠).

ومن ثم فان واجبنا فى جميع الاحوال أن ننظم سير غرائزنا اقداما واحجاما وفق مايقضي به العقل والنظام الاجتماعى . واذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفشل أحيانا فى هذا التنظيم والتهذيب ، فان المثابرة والالحاح كفيلان باحراز النجاح . تشهد بذلك سير الحكماء والمربين فى أنفسهم وفى تلاميذهم.

واذا كان الانسان قد نجح فى استئناس الحيوان، من حيث نقل طباع الحيوان من النفور الى الألفة ومن الجموح الى السلاسة والانقياد، ودرب الحيوانات المفترسة على الا تقرب الطعام وهى فى أشد الحاجة اليه.. اذا كان هذا هو أثر التهذيب فى غرائز العجماوات ، فكيف بالغرائز الانسانية التى أثبت علم النفس المقارن أنها أسلس قيادة وأعظم مرونة بسبب تنوعها وتعارضها ؟ (١٠١).

ان الخير لايعنى انتفاء الشر فحسب ، ولكنه يعنى بالاحرى الانتصار علي الشر رغم قهره يظل حاضرا على الدوام وينبغي علينا أن نكافح الشر، ونعمل علي محاربته والقضاء عليه. ولا وجود لأى اتجاه

يوجه ضده خلاف الاتجاه العملى . الذى يعبر عنه بالقول " انا ضده" على حد تعبير " وليم جيمس" .(١٠٢).

**رابعا : معايير الأحكام الأخلاقية:**

مما لاشك فيه أن كثيرا من فلاسفة الأخلاق يختلفون حول مصدر أحكامنا الأخلاقية ، وبالتالى يتفاوتون فيما بينهم عما يكون المعيار الذى بمقتضاه نميز بين الأفعال الخيرة من الشريرة. فمنهم من يرى أن هذا المقياس يتمثل فى المجتمع ومايتضمنه من عادات وتقاليد من شأنها تحديد مفهوم الخير والشر . فى حين يذهب آخرون الى أن القوانين الوضعية بما ترتبه من قواعد وأوامر وجزاءات تشكل الأساس فى التمييز بين الخير والشر . الا أن فريقا ثالث يجعل من السعادة وماتنطوى عليه من تحصيل اللذة والنفور من الألم مقياسا أخلاقيا نميز به الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ويشير فريق رابع الى أن معيار التمييز بين الخير والشر يعود الى الحاسة الخلقية التى تنزع بطبيعتها تجاه الخير، وتبتعد عن الشر . أما المعيار الأخير فنراه لدى القائلين بالضمير كقوة يناط بها تحديد ماهو خير وما هو شر.

وهكذا اختلفت الآراء والمذاهب بشأن تحديد معيار أحكامنا الأخلاقية الذى نستند اليه فى التمييز بين الخير والشر ، وسنحاول فيما بعد القاء بعض الضوء على تلك المعايير.

**(أ) المعيار الاجتماعى :**

يذهب أصحاب الفلسفة الوضعية وعلماء الاجتماع - ممن أشادوا

بمكانة المجتمع على حساب الفرد ، وانصرف كثير منهم عن دراسة الانسان بمعزل عن أقرانه، الى أن الانسان كفرد اجتماعى يعيش فى المجتمع ، يدين بالولاء لهذه الجماعة التى ينتمي اليها ويخضع لنفوذها، ويستجيب لتعاليمها ، دون أن يقوى على مقاومتها والتصدى لها . وقد تزعم هذا الاتجاه " أوجست كونت" ، امام الفلسفة الوضعية وشاركه فى هذا اصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية "اميل دور كايم " و "ليفى بريل" ومن سار على منوالهم (١٠٣).

ويرى هؤلاء أن معيار أحكامنا الأخلاقية يصدر من واقع المجتمع، فالمواصفات الاجتماعية من عادات وتقاليد، وكذلك البيئة بظروفها وأبعادها ، هى التى تشكل المقياس الاجتماعى للتمييز بين الخير والشر، فالعرف والعادات والتقاليد تعد بمثابة ضوابط ومعايير لتنظيم سلوك الافراد وفق ماتراه الجماعة.

ولكل أمة عرف خاص بها ترتبط به أوثق الارتباط وترى خيرها فى اتباعه، وتؤدب الاطفال به وتشعرهم بأن فيه شيئا من التقديس، مما يجعلهم يبجلونه ويدافعون عنه ، واذا حاول المرء التغاضى عنه أو الخروج عليه، تصدى له المجتمع باستنكار عمله واعتبره خروجا عليه (١٠٤).

أن الفرد لايملك الا أن ينصاع لتوجيهات المجتمع، ويمتثل لمقتضيات عرفه وتقاليده، فان تمرد الفرد على سلطانه كانت الفوضى

والانحلال . فليست القيم الاخلاقية فى حقيقتها الا تجسيدا لرغبات الافراد فى ارضاء المجتمعات التى ينتمون اليها. ومن هنا رأى "دور كايم" أن الضمير الفردى يعكس بيئة الجماعة التى ينتمى اليها ويخضع لمعايير التقييم وقواعد السلوك وانماط المعتقدات التى يفرضها عليه وجوده الاجتماعى(١٠٥).

ومن هنا فان تصرفاتنا وسلوكنا فى حياتنا الاجتماعية تخضع، لمجموعة من المفاهيم والقواعد المحددة التى يصوغها المجتمع، فنحن لا نرجع فى شئون حياتنا الاخلاقية الى المبدأ الأول للأخلاق نسالة كيف يجب أن نتصرف علي هذا النحو أو ذاك فى مسألة ما وانما تأتى تصرفاتنا وفق مايراه المجتمع . فاذا خضعنا للقاعدة التى تحتم علينا العفة وتحرم علينا انتهاك الحرمات لانرجع فى ذلك، بل ولاحاجة بنا فى ذلك، الي الرجوع الى المبدأ الأول للأخلاق . وإذا وجد الزوج نفسه أمام واجبات نحو أبنائه ، بعد فقد زوجته ، فانه لايستعين فى تبرير هذه الواجبات بالرجوع الى المصدر الأول الاخلاق ، بل ولا الفكرة العامة عن معني الابوة. فالقانون والعرف يحددان لنا سلوكنا فى مثل هذه الحالات وغيرها.

وعلى ذلك يجب الا نتصور القيم الأخلاقية على أنها صيغ عامة تتحدد وتتميز كلما دعت الضرورة اليها، بل على العكس من ذلك، هى مجموعة من القواعد المحددة، ويمكن تشبيهها " بالقوالب" الى نصب فيها سلوكنا فيتحدد ويتخذ شكله الخاص. وهذه موجودة دائما من

حولنا وتعمل فى محيطنا الاجتماعى ، ومن مجموعها تتشكل قيمنا الأخلاقية.

واذا كانت قواعد الأخلاق تتحدد سلوك الانسان باعتباره كائنا اجتماعيا فمعنى ذلك أيضا انها تنظمه[١٠٦] وقد أتى على الناس زمان كانوا يرون فيه الخير كل مايوافق العرف الاجتماعى ، والشر ماخالف ذلك ومالم يكن فيه عرف فالناس فيه أحرار يفعلون مايشاؤن، بل كثير من عامة الناس واشباههم فى عصرنا هذا يرون ذلك، فيعملون ما يعملون لالشئ الا لأنه يتفق مع عادات قومهم ويتجنبون ما يتجنبونه لأن قومهم لايفعلونه، أو أن عملهم يخالف ماتواضع عليه مجتمعهم. فمقياس الخير والشر في نظرهم هو العرف الاجتماعى[١٠٧].

ولكن بالبحث يتبين أن العرف الاجتماعى لايصح أن يتخذ مقياسا، فبعض أوامره ونواهيه غير معقولة وبعضها ضار، وكثير من الأعمال التى يتضح لنا الآن خطئوها وضوحا جليا، كانت بعض المجتمعات تتخذها مبررا لعملها وتأمر بها، فظاهرة واد البنات عند بعض قبائل العرب فى الجاهلية لم يكن معيبا ولاخطا " واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء مابشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب الا ساء مايحكمون[١٠٨] . فلما جاء الاسلام نهاهم عن هذه العادة وابان خطأهم.

ونحن نحكم الان بخطأه ، فلا يصح أن نتخذه مقياسا لاعمالنا نميز به الخير من الشر [١٠٩].

الواقع أن أفكارنا وتصورتنا الأخلاقية مع أفكار الافراد الآخرين في المجتمع ويتم انتقادها وتعديلها باستمرار من خلال آراء الغير، كما أن الأساس السيكولوجي، لاعتبار آرائنا وأحكانا الأخلاقية هي آراء موضوعية، يتمثل في مدى مطابقة تلك الآراء مع الأراء الأخلاقية للآخرين، علاوة على أن أحكامنا الأخلاقية غالبا مايكون لها مرجع أو اشارة اجتماعية مباشرة ، بما تحمله من قيم ذات أبعاد سوسيولوجية.

ومن هنا يصبح الاتجاه نحو الاخرين ما يميز الاشياء الصالحة أخلاقيا، وينعت الانسان بانه رجل اخلاق بمعنى الكلمة. نعم قد ينعزل بعض القديسين والزاهدين من المجتمع، يؤدون واجباتهم الأخلاقية منفردين ، لكن الانسان العادى لايزال وسيظل عائشا في مجتمع.

ونلاحظ أن ثمة وجهتي نظر عن معنى الخير، فنجد وجهة النظر الأولى : تقول بان خير الفرد سيكون تابعا لخير المجتمع، انه وسيلة لهذا الخير. ولذلك فسرنا خير المجتمع على أنه محصلة لخيرات الافراد الذين يؤسسونه. ومن ثم يكون خير المجتمع أعظم من خير أى فرد فيه كما أوضح ذلك أرسطو ، فيتم تفضيل خير المجتمع على خير الفرد. ومن جهة أخرى اذا نظرنا الى خير المجتمع على أنه شئ ما أكبر وأعظم من خير الافراد المؤسسين له فسيتم تفضيل خير الفرد على خير المجتمع. أن الخير في التنظيم الاجتماعى هو خير وسيلى، أى يستخدم كوسيلة تستهدف تحقيق خير الافراد. والدولة تكون صالحة اذا انتجت مواطنين صالحين أو أشياء خيرة لمواطنيها. وبطبيعة الحال فان مانعنيه بخير المجتمع يتضمن خير أعضائه .

أما وجهة النظر الثانية فهى ترى أن اختبار صدق الارادات الأخلاقية الخيرة يتم بواسطة درجة ارتباطها أو تماسكها بارادات أعضاء المجتمع (١١٠) . وقد يحدث أحيانا أن تصطدم الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد ومشاعره الحقيقية، ولكن التجربة تشهد بان الفرد يتغاضى في هذه الحال عن مشاعره الخاصة وينصاع لمعايير المجتمع ومثله العليا( ١١١).

أن الوضعية ترى أن معيار الحكم الأخلاقى يقوم فى طاعة الفرد لمواصفات المجتمع الذى يحدد - فى ضوء قيمه ومثله العليا - الافعال الخيرة والافعال الشريرة ، ولكن ماهو الحال اذا كانت قيم المجتمع ومثله العليا هزيلة مريضة ، كيف تقوم الأخلاقية في اقرار فساد البيئة وتوكيد مثلها المريضة؟ (١١٢).

وبالمثل اذا كان معيار الحكم الأخلاقى من صنع المجتمع ، فكيف يمكن أن توجد أخلاق مضادة للنزعة الاجتماعية؟

فى الواقع أن الأخلاق التى نعتبرها مضادة للنزعة الاجتماعية يمكن أن تظل مع ذلك اخلاقا جماعية . فنجد للمجرمين أخلاقا خاصة بجماعتهم، اذ أنهم فى داخل هذه الجماعة لايسرقون ولا يقتلون ، بل يضعون جماعتهم هذه فى مقابل الجماعة الاكبر التى نسميها بالمجتمع المهذب، ويتجاهلون جميع الالتزامات الأخلاقية بالنسبة الى هذه الجماعة الأكبر (١١٣).

يترتب على ذلك أن أخلاق مجتمع معين ، فى عصر معين، تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية "الاستقرار" ، ومن ناحية "التطور" . ومتى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة، وجب علينا أن نتصور انها تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة، وانها تخضع، قبلْ كل شئ، لمبدأ شروط الوجود. ولاتشذ المجتمعات الانسانية عن هذه القاعدة، كما لاتشذ عنها، بصفة خاصة، المعتقدات والعواطف والأوامر الأخلاقية التى تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات. والانسان اخلاقى بطبعه، دون ريب ، اذا فهمنا من هذا التعبير ان الانسان يعيش فى مجتمع دائما ، وانه توجد عادات خلقية وتقاليد تفرض نفسها ، والزامات وأمور محرمة Tabou فى كل مجتمع (١١٤).

ان القيم الأخلاقية، قيم الخير والشر، من المنظور الاجتماعى، تتميز بأن الشك فيها يبدو كالشك فى القيم الدينية، أى كانه فضيحة وخروج عن الحس السليم . أليست حقيقة الخير تبدو كالحقيقة الدينية فى منجى من الشك والريب؟ أن الشك فى الخير يشعر الانسان بشعور الاثم وكأنه يدافع عن الشر، وينتصر للرذيلة. ومن المحال أن ينتقد الانسان قيم الخير والشر الا اذا رضى بالاعتراف بأن نقده يجرح المجتمع (١١٥).

**(ب) المعيار القانونى :**

لقد خلق الله البشر أحرارا، لم يسو بينهم مساواة مطلقة فى الملكات والمواهب والقدرات والاستعدادات، ومع التجربة والممارسة

تعمقت هذه الفوارق الطبيعية، وامتدت هذه الاختلافات الى نطاق الثروة، فكان الغنى والفقر، والى مجال المعرفة فكان العلم والجهل. وأضحى واقعا ملموسا فى حياة الناس أنهم ينقسمون الى فقراء وأغنياء، الى جهلة وعلماء .. الخ، وعلى الجملة الى ضعفاء وأقوياء ومن طبيعة الانسان - مالم يجد وازعا من دين أو رادعا من سلطة - أن يعتدى على الاخرين. الأمر الذى جعل الجماعة الانسانية نهبا للصراع . الصراع بين الاقوياء والضعفاء من ناحية، والاقوياء فيما بينهم ، كل منهم يجتهد أن يكون منفردا بالقوة والسلطان(١١٦).

ومن هنا كانت الحاجة الى قوانين تمنع الناس من مجاوزة الحدود والانقياد للاهواء والغرائز والشهوات ، وتلزم الناس بعمل مايحفظ كيان المجتمع ويحمى وجوده . وعلى هذا الاساس وضعت القوانين للمجتمع لتساعد على ارساء قواعد الامن والسلام وتحقيق العدل فيه، وهي تنفذ أوامرها ونواهيها طوعا أو كرها - وتصبح هذه القوانين عديمة الجدوى اذا كان من وضعت لهم لايحترمون قانونا ولايخافون عقوبة، كذلك اذا بلغ الناس فى أمة درجة عالية من الرقى والحكمة لم يكونوا بحاجة الى قانون ، ولم تصل أمة ما الى هذه المنزلة من الرقى (١١٧)

ويهمنا الاشارة الى أن هناك نوعين مالوفين من القانون : قانون الدولة وقانون الطبيعة . يطلق الأول على القوانين الوضعية التى هى انظمة أو أوامر تضعها الحكومة القائمة لكل رعاياها أو لكل فئة من فئات المجتمع على حدة، والذين يعصونها يعرضون أنفسهم للمساءلة والعقاب ، ومن ثم يكون لها رهبتها وقوتها

وبعض القوانين الوضعية يتصل بالمسائل الأخلاقية من حيث التمييز بين ، الخير والشر ، فالقتل مثلا تحرمه القوانين الوضعية لمعظم الدول كما تحرمه القواعد الأخلاقية(١١٨).

ولاشك أن الناس يلتزمون بقانون وضعى ويمتثلون له بمحض اختيارهم ، لانه يحقق مصالحهم وتطلعاتهم. ولايفهم من هذا أنهم قد لا يمتثلون ، فانهم ان لم يفعلوا فلن يكون ثمة نظام . علي أن اختيارهم هذا لا يتحدد الا برؤية بعيدة عن الشطط والشذوذ ، أى أنه يتم عن طريق المفاضلة بين مختلف الأنظمة ، وأن اختيارهم لنظام معين يعنى رفضهم للأنظمة الأخرى . فعندما يختار الناس الحق أو الخير فمن المتوقع أن تتفق اختياراتهم(١١٩).

آن القانون الوضعى يتوافر للمجتمع - بالطريقة ذاتها التى يتوافر بها القانون الطبيعى لتنظيم السلوك الاجتماعى . ولما كان الناس يحرصون على اختيار القانون الذى يطيعونه ، فهم باختيارهم يصطنعونه فى ضوء مبررات تبدو وجيهة فى نظرهم. وبعبارة أخرى، فان القانون الوضعى يوجد من أجل شئ .. وله وظيفة ، وهى أنه يسبغ التنظيم فى الحياة الانسانية... وعندما يفهم أعضاء المجتمع القانون على هذا النحو ، فانه يجعل سلوكهم قابلا للتنبؤ به. مادام الناس يعيشون عيشة قانونية فانهم يعتمدون بعضهم على البعض ، ليس كاعتماد آلات ذاتية الحركة، ولكن ككائنات تتصرف بمحض اختيارها(١٢٠).

ومن ثم فالقانون هو التصور المقبول لفكرة العدل الكامنة فى ضمير الجماعة ، ثم هو الترجمة الحقيقية لمعنى الصالح العام الذى يجب أن يسود . وعليه كان لزاما على السلطة العامة أن تلتزم القانون فى كل ما تأمر به أو تنهى عنه، فذلك هو شرط شرعيتها وهو الكفيل بضمان احترام أوامرها ونواهيها وتنفيذ الافراد لها طواعية وعن اقتناع(١٢١).

ومع هذا فان مايميز القوانين الوضعية قابليتها للتغير والتبدل ، وفق حاجات المجتمع وتطلعاته ، فاذا جد شئ فى واقع الحياة الاجتماعية يستدعى قانونا جديدا يواكب مايطرأ على المجتمع من تحول، وجب أن يوضع هذا القانون ، وبالمثل اذ تغيرت أوضاع الناس عما كانوا عليه وقت وضع القانون وجب أن يتغير القانون(١٢٢). وهو مايعنى أن القوانين الوضعية يجب أن تساير تغيرات الأحوال الاجتماعية ومايطرأ على الناس من تطورات، وأنه لايمكن لأى دولة أن تضع قانونا- مهما بلغت دقته - يصلح لكل العصور(١٢٣).

وينبغى علينا أن نتساءل : متى يمكن أن يقال أنه يوجد قانون؟ الواقع أن القانون الوضعى يوجد- فى مفهومه الأول والأساسى - عندما يطاع، وعندما ينظم السلوك الانسانى بالفعل ، وعندما يعمل الانسان بمقتضاه(١٢٤).

ان القانون باعتباره محصلة تاريخية يعكس كل العوامل والقوى التى تدخل فى الحياة الانسانية. انه يعكس الطبيعة الانسانية فى

مميزاتها الاجتماعية الأصلية التي لا مفر منها . والتطور الاجتماعى فى كافة صورة ومراحله، ويتكيف مع حاجات الانسان غير العقلية وعاداته وعواطفه وشهواته وضروب تعصبه وتحيزه، وليس فقط بملكاته السامية من الضمير والعقل. وهو يتلاءم مع الأشكال المختلفة للبناء الاجتماعى، ويتاثر بالقوى السياسية والاقتصادية والتربوية والدينية التى تؤثر فيها النظم الأخرى ، كما يتاثر بالمنجزات العلمية أو الفنية لتلك الثقافة السائدة الملموسة التي يكون جزءا فيها. ومن ثم فالقانون الوضعى لايوجد فى عالم متعزل قائم بذاته، انما هو مطمور فى طوايا محتوى اجتماعى تاريخى.

واذا اعتبر القانون فى نفسه مقياسا للتمييز بين الخير والشر، فذلك لانه ينطوى على احكام معيارية يمكن أن تطبق على أى شخص أو فعل فى دائرة اختصاصه. ومعظم الاحكام القانونية من هذا النوع. فاذا حكمنا بالقانون فى معناه العام كما هو قائم ، فان مايفعله الناس من تصرفات أما أن يكون قانونيا أو غير قانونى أى أن هذا التصرف يتفق مع القانون أو لايتفق. ان التشريع المعيارى لايهتم بتطبيق القانون، قدر اهتمامه بالقانون نفسه- هل هو خير أو شر . ويشبه الامر فى القانون الأمر فى نظام الحكم فيمكن أن يقوم النظام بالقياس الى فعاليته الاداتية ، أو حسب هدفه الاقصى ، بما فى ذلك تقريظه الخارجى حسب مقاييس النظم الأخرى وتقريظه الداخلى حسب المقياس الاخلاقى الذى يشترك فيه مع الضمير ونظام الحكم والاقتصاد (١٢٥).

وعلى أية حال فان الوظيفة المباشرة الخاصة للقانون الوضعى هى أن يخلق مجتمعنا منظما . ولكن قد يطالب بشئ اكثر ، فليست وظيفة القانون ان يخلق نظاما فحسب ، ولكن أن يخلق نظاما مفيدا من الناحية الأخلاقية[١١٦].

**(جـ) معيار السعادة:**

ذهب بعض فلاسفة الأخلاق الى أن مقياس الخير والشر يتمثل فى السعادة ، وهو مايعنى أن السعادة فى نظرهم هى الغاية القصوى التي يطمح اليها الانسان فى حياته ، وان شئت فقل هى غاية الغايات للانسان ويقصدون بالسعادة اللذة والخلو من الألم، فاللذة هى مقياس الحكم على الأعمال، والعمل خير بمقدار مافيه من لذة وشر بمقدار مافيه من ألم[١٢٧].

ومن هنا يتفق أصحاب مذهب اللذة الأخلاقى على أن اللذة هى الصفة الأخلاقية الوحيدة التى لها قيمة وتتصف بالخير. فاصبح الفعل الخير والعمل الصائب هما اللذان يحققان لنا اللذة، وأن الفعل الذى ينتج عنه لذات أكبر يفوق فى قيمته من ذلك الذى ينجم عنه لذات أقل.

ان مذهب اللذة الأخلاقى يخبرنا عن الطريقة والغاية التى يتعين على الانسان بلوغها حتى يحصل علي لذته. وهناك نوعان من مذهب اللذة الأخلاقى :

(أ) مذهب اللذة الانانى الذى يرى أن على الفرد أن يبحث عن اقصى قدر من اللذة لنفسه وأن يبتعد ما أمكنه عن الالم.

(ب) مذهب اللذة العام وهو مايعرف بمذهب المنفعة الذى يستهدف تحقيق اللذة لا الفرد بعينه وانما لاكبر عدد من الناس[١٢٨] . ويقولون بان المنفعة ( أو اللذة أو السعادة) هي وحدها الخير الاقصى أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه ، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى ، ويترتب على هذا أن الافعال الانسانية لاتكون خيرا الا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعا، فان أدت الى ضرر أو عرقلت نفعا كانت شرا ، بهذا توقفت القيم الأخلاقية على نتائج الافعال وآثارها، وأصبحت المنفعة مقياس الافعال الخيرة ومعيار التمييز من الخير الشر[١٢٩].

وفى ضوء هذا الاتجاه اضحت القيم الأخلاقية وسائل الى تحقيق غايات ، وليست غايات تطلب لذاتها، فمن العبث أن يظن ظان ان الخير أو الحق أو الجمال- يطلب لذاته ، وإنما يلتمس كوسيلة الى تحقيق نفع أو منع ضرر.

ويؤيد هذا المنحى أصحاب النظرية الانفعالية Emotional Theory وهي النظرية التى ترد القيم والافعال الأخلاقية الى الذات، وتراها مجرد تعبير عن انفعال عند صاحبها حبا أو بغضا، استحسانا أو استهجانا ، ويذهب أئمة الوضعية المنطقية من أمثال " كارناب R. Carnap " و "الفريد آير A.J. Ayer " الى أن أحكام القيم لاتحتمل الصدق ولا الكذب، لانها أما أن تكون تعبيرا عن وجدانات أو مجرد أوامر فى صيغ مضللة ، أو هى تعبيرا عن عواطف وتمنيات[١٣٠].

ومدار الامر كله حول المنفعة أو اللذة ، فهما جماع الدوافع التى تدفع الانسان نحو القيام بعمل مايتوقع منه منفعة أو الابتعاد عما يسبب ضرر ، ولايستطيع الانسان مهما أوتى من جهد أن يتحرر من سطوة اللذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، ومن السخف أن ترد أفعال الانسان أو بعضها الى ما سماه البعض بالغيرية أو الايثار altruism فليست الغيرية الا أنانية مقنعة متنكرة! وتشهد التجربة على أن الانسان لايقدم على فعل فيه خير للآخرين الا متى ناله من وراء هذا الفعل نفع! ولكن الانسان لايجرؤ على الاعتراف بعبوديته لمبدأ اللذة والمنفعة، انه يستحى أن يوصف بالانانية أو يتهم بالنفعية، ومرجع هذا النفاق فيما يقول بنتام الى العبارات الخلقية الجوفاء التى اخترعها خصوم النفعية(١٣١).

ولكن لايمكن أن تكون اللذة أو المنفعة معيارا لاحكامنا الأخلاقية لأن المفاضلة بين اللذات تقتضى ضمنا وجود قاعدة عليا يستحيل أن تكون هى اللذة . فضلا عن أن ثمة خلط بين مدلول اللذة ومدلول كل من المنفعة والسعادة فتجاهل انصار هذا الاتجاه ما تشهد به التجربة من أن بعض اللذات يجلب ضررا، ومن أن بعض الالام يحقق نفعا، وأن من بين الافعال اللاذة مايفضى بصاحبه الى التعاسة ، ومن الاشياء النافعة ما لا يحقق السعادة(١٣٢).

ومن ناحية أخرى فان اللذة لاتوجد الا مصاحبة لفعل من الافعال، أو لاحقة عليه . ومعنى ذلك أنها ليست غاية تطلب لذاتها. وفلسفة

الاخـلاق لاتبـحث الا فى هذا النوع من الغـايات التى تطلب لذاتهـا . والبحث العقلى في اللذة الخالية من الألم المرتبطة باللحظة الحاضرة بحث مستحيل لسببين:

١- لأن التفكير فى اللذة يتناقض مع الاحساس بها. ومعنى ذلك اننى لا استطيع أن أفكر فى لذة ما الا اذا وهن احساسى بها. وكلما ازداد شعورى واحساسى باللذة الخالية من الألم ، قل تفكيرى فيها ، وأصبحت عاجزا عن بحثها بحثا عقليا ، ذلك لأن اللذة انفعال من الانفعالات، ومن المعلوم فى علم النفس أن ثمة تناقضا بين الانفعال والتفكير .

٢- كذلك فان التفكير فى اللذة المبرأة من الالم ضرب من الاستحالة. وذلك لانه اذا كان التفكير فى اللذة الحاضرة، لحظة الاحساس بها أمر مستحيلا كما أوضحنا فى النقطة السابقة، فلا يبقى سوى امكانية التفكير فى اللذة التى شعرنا بها فى الماضى أو فى اللذة المستقبلة التى نتشوق اليها. واسترجاع اللذة الماضية يخلف الحسرة والندم. كما أن التطلع الى اللذة المستقبلة يولد القلق. والحسرة والقلق، يدخلان فى باب الألم. ومعنى ذلك فى نهاية الأمر أن التفكير فى اللذة يكون مصحوبا دائما بالالم.

ولعل هذا يفسر لنا تمسك القائلين بمذهب اللذة باللحظة الحاضرة وخوفهم من الماضى والمستقبل لانهما مرتبطان بالالم. كما يتضح ذلك من قول عمر الخيام على لسان أحمد رامى :

لاتشغل البال بماضى الزمان    ولابآتى العيش قبـــل الاوان
واغنم من الحاضر لذاتـــه    فليس فى طبع الليالى الامان

وبالاضافة الى ماسبق فنحن نعلم أن هناك لذات شاذة، تتولد فى حالات الشذوذ النفسى وتفضى الى أعمال شريرة. فالشعور باللذة فى تعذيب الآخرين ( وهو مايعبر عنه بمرض السادية) تصاحب عملا شريرا وهو التعذيب. ومعنى ذلك أن هناك نوعا معينا من اللذات لايمكننا بأى حال من الأحوال أن نتخذه معيارا لنا فى التمييز بين الخير والشر(١٣٣).

وعلى أية حال،فاننا لا نحكم على الشئ بانه خير أو شر نظرا الى غاية ، كتحصيل لذة أو تجنب ألم كما يزعم أصحاب مذهب السعادة، ولكننا نحكم عليه لان غريزتنا ترشدنا الى ذلك بقطع النظر عما يستتبع من نتائج ، فالصدق خير فى ذاته حتى ولو نتج ألما ، والكذب شر يلزمنا اجتنابه ولو أوصلنا الى لذة ، فليست الاعمال الأخلاقية وسائل بل مقاصد(١٣٤).

ومما لاشك فيه أن العمل يحكم عليه بانه خير أو شر نظرا لغرض العامل ، فالعمل الذى قصد به الخير مهما استتبع من النتائج كان خيرا، والذى أريد به الشر فهو شر ولو أنتج نتائج حسنة. فقبل الحكم على العمل ينبغى أن نعرف غرض العامل منه. أما العمل فى ذاته فليس بخير ولاشر.

لما كان محتوى الحكم الأخلاقى يعتمد أساسا على معرفة غرض العامل من عمله، لم يحق لنا أن نصدر الحكم بالخير أو الشر الا على أنفسنا أو على من نتحقق غرضهم وبواعثهم من أعمالهم، أما باخبارنا أو بقيام القرائن على أغراضهم.

ومن ثم فلا ينبغى أن يلام الانسان على عمل يستهدف منه الخير مهما ساءت عواقبه ، وانما يلام اذا كان فى استطاعته أن يرى النتائج اذا تحرى الدقة فى البحث وأنعم النظر ثم لم يفعل ، فموضع اللوم هو التقصير عند اختيار العمل لا ارادة العمل الصالح، فالأمة التى أعلنت الحرب فاخفقت لا تلام على اعلانها الحرب لانها رأته خيرا ، وانما تلام اذا لم تكن بحثت ودققت المسألة من كافة وجوهها بحثا وافيا وشاملا وكان فى استطاعتها أن ترى النتائج ثم تقاعست عن البحث.

هذا فيما يتعلق بالحكم الأخلاقى الذى يصدر على العمل، وقد يصدر الحكم على العامل نفسه فيقال: أنه خير أو شرير ، طيب أو خبيث ، فما الذى ينبغى علينا ملاحظته فى هذا الشأن؟

ينبغى علينا عند الحكم على العامل أن نتحرى الدقة من حيث ملاحظة مجموعة الافعال التى تصدر عنه ، فاذا كان "حاصل الجمع " فى صالح أعمال الخيرة أكثر من أعماله السيئة أو الشريرة حكمنا عليه بانه رجل خير والعكس.

وتنتج من ذلك أن الانسان قد يصدر منه عمل خير وهو ذاته شرير، وقد يصدر من الانسان الخير عمل شرير ، ذلك لاننا فى مجال الحكم الاخلاقى على عمل ما انما ننظر فى الغرض من العمل فحسب، وفى حكمنا على العامل نلاحظ جميع أعماله فى حياته (١٣٥).

**(د) معيار الحاسة الخلقية :**

اذا كان أصحاب مذهب السعادة قد جعلوا معيار التمييز بين الخير والشر يرتكز على وجدان اللذة والألم ، وربطوا بينهما وبين نتائج الأفعال وآثارها ، فالتصق الخير بالمنفعة وارتبط الشر بالضرر الناتج عنه. فاننا نجد انصار مذهب الحاسة الخلقية Moral Sense يرفضون هذا الموقف الذى يفضى الى انانية الانسان، ومن ثم فهم يرون أن معيار احكامنا الأخلاقية لايرجع الى اللذة أو الألم ، وانما يعتمد على وجود حاسة غريزية عند الانسان يميز بها الخير من الشر كالحاسة التى يميز بها الجميل من القبيح (١٣٦).

وهذه الحاسة الخلقية تختلف فى مدلولها عن الحواس الخمس المعروفة ، فاذا كانت وظيفة الحواس الخمس تتعلق بادراك أعراض المحسوسات، نجد الوظيفة الأساسية للحاسة الخلقية تتصل بادراك خيرية الافعال وشريتها واصدار الاحكام لتقييم هذه الافعال.

ان ماينفرد به الانسان عن سائر الحيوانات ، يتمثل فى امتلاكه للحاسة الخلقية التى تعد بمثابة قوة باطنية، وهى تميز بطبيعتها بين الخير والشر فتغرى صاحبها بفعل الخير وتحمله على تحاشى الشر دون انتظار

الجزاء - من نفع أو ضرر ، لذة أو ألم ، سعادة أو تعاسة - وثمة تشابه بين الحاسة الخلقية وحاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث أنها متأصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف بالاهمال وتقوى بالممارسة والمران، وتنمو بالتربية الحسنة ، وتذبل فى البيئة الفاسدة.

ومن هنا فان التزام الانسان بنداء هذه الحاسة، يتيح له الحكم السليم ازاء افعاله وأفعال الآخرين (١٣٧).

يرى شافتسبرى في كتابه " بحوث الفضيلة" أن الانسان لايميل بطبعه الى محبة الذات ، ذلك لأن فى الانسان ميولا اجتماعية تتجاوز الذات الفردية، وهذه الميول في كل نوع موجهة لخير النوع وهى تسعى لتحقيق غاية النظام الكلى . لقد بدد هوبز معنى الأخلاق، وهدم لوك أساس الاخلاق برفضه للمعانى والأفكار الفطرية واستبعاده كل غريزة طبيعية. ولايجوز الادعاء بأن معنى المحبة والعدالة مكتسبان من التجربة أو الخبرة الحسية وحدها أو من الدين وحده. ان هناك غريزة تربط الفرد بالنوع، اذ أن حياة الانسان اجتماعية فى أساسها وهو لايستطيع بأى حال أن يعيش متوحدا منعزلا. ومن الخطأ الزعم بان ثمة تعارض بين حال الطبيعة وحال الاجتماع، واذا ماعدنا الى أنفسنا وجدنا فينا عواطف ووجدانات لا ارادية، وهى الاعجاب بالنبل والخير، وازدراء الخسة واحتقار الخبث. وذلك هو الحس الاخلاقى الذى هو حس باطن كامن فى الذات قوامه محبة العدالة والهيام بالخير بشكل طبيعى وفطرى (١٣٨).

وهكذا انتقد شافتسبرى مذهب هوبز فى تفسيره الانانى لمعنى الخير، ويصرح بان هذا التفسير لايصدق الا متى كان الانسان فردا

منعزلا عن غيره من بنى جنسه ، وكيف يتحقق ذلك! مادام الانسان يشكل بوجوده لبنة فى صرح البناء الاجتماعى أو عضو فى مجتمع لاينفصل عنه ، ومن ثم لايكون خيرا الا حين يوازن بين دوافعه وميوله بحيث تتجه جميعا الى ترقية خير المجموع ، فان خيرية الافعال أو شريتها لا تتوقف على آثارها النافعة أو الضارة، وانما تتحقق هذه الخيرية متى كانت استعدادات الانسان ومشاعره من ذلك النوع الذى ينزع من تلقاء نفسه ودون ضغط أو اكراه خارجى الى تزكية خير المجتمع الانسانى أو سعادته وبهذا عارض مفهوم للخير عند هوبز، اذ كان الانسان الخير فى نظر هذا الانانى يلهث وراء نشر الفساد بين أقرانه متى ارتفعت عنه رقابة الدولة، فيستجيب لطبيعته الشريرة فى تحقيق مصالحه على نحو انانى، وعلى حساب الآخرين ، أما شافتسبرى فيرى أن معيار الحكم على الافعال الانسانية بالخير أو الشر، يستند الى العاطفة والوجدان الذى يلتصق بها ، فمتى اقترنت العاطفة بفعل يحقق لصاحب خيرا ويتعارض فى الوقت نفسه مع خير المجتمع كان الفعل شرا، واعتبر الوجدان المصاحب انانية، واذا حقق الفعل خير لصاحبه دون ان يتنافى مع صالح المجتمع الانسانى كان خيرا يقترن بعاطفة موجهة الى حفظ الذات، وهذه العاطفة لا تكون شرا الا متى استبدت بصاحبها وجارت على المشاعر التى تكفل تحقيق الخير لجميع افراد المجتمع (١٣٩).

ومن الواضح أن شافتسبرى أراد أن يربط الخير فى الانسان بالموازنة فى العقل بين كل من : التعاطف الطبيعى تجاه الاخرين مثل الحب والمشاركة الوجدانية، والتعاطف الذاتى الذى يتجه صوب رفاهية

الفرد كحب الحياة والطموح. ومن الممكن بالنسبة للانسان أن يتولى العقل تنظيم هذا التوازن والموائمة بين النوعين السابقين من التعاطف ، لكنهما يثيران نوعا جديدا من التعاطف درج الانسان على تسميته بالحس الأخلاقى ، والذى هو شعور طبيعى يقودنا نحو الموافقة على بعض الاشياء وعدم الموافقة على بعضها الآخر ، بحيث يؤدى فى النهاية دور الباعث الموجه نحو السلوك الخير. ويرى شافتسبرى أن الحس الأخلاقى لايمكن أن يفسد بواسطة التأمل الفلسفى أو التفكير الحر ، لكن قد يفسد تحت تأثير العقائد الدينية المزيفة أو العادات السلوكية الشريرة . ويكشف شافتسبرى عن وظيفة الحس الأخلاقى فيقول عنه انه المرشد الصادق لنا فى حياتنا الأخلاقية (١٤٠).

ويمكننا أن نلاحظ هدف شافتسبرى فى الاقرار بأن الخيرية تقوم على تضافر المشاعر الخاصة ودافع العمل لصالح المجموع بقدر متناسب يكفل تحقيق الخير للنوع الانسانى من غير الحاق اضرار بالفرد ، واذا توازنت المشاعر الفردية والمشاعر الاجتماعية وتعاونا على تحقيق الخير العام ، تحققت سعادته بالضرورة، والشرير عند شافتسبرى من ضعفت مشاعره الطبيعية أو اشتدت عواطفه الفردية أو تملكته مشاعر غير طبيعية، بل يكفي أحد هذه الميول لتحقيق الشقاء والتعاسة ، فالشر يوقع بصاحبه الضرر ، والخير يكفل لصاحبه السعادة (١٤١).

أما عن موقف هاتشيسون ، فلقد اجتهد فى تحديد الفرق فى الافعال من حيث الخير المادى والخير الصورى ، فالخير المادى أو

الموضوعى للفعل يمكن تحديده على أنه ذلك الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ويتفق على هذا النحو مع الاتجاه النفعى - أما الخير الصورى للفعل فيتم تحديده بانه ذلك الذى يصدر عن عاطفة خيرة فى تناسب عادل تكون الحاسة الخلقية فيها هى المرشدة والدافعة اليه . ويقوم الحس الأخلاقى عند هاتشيسون بالتوجيه الى أفعال خيرة بصفة خاصة ، الا أن المعيار الأخلاقى عنده ليس الحدس بالحس الأخلاقى - كما هو الحال عند شافتسبرى - بقدر ماهو المحصلة الواقعية للفعل فى المجتمع (١٤٢).

والمهم هنا أن نقرر - فى رأى هاتشيسون - أن الحس الأخلاقى هو هبة أو منحة من الله ودليل على حكمته السامية من حيث أن هذا الحس لايقبل الا الأفعال النافعة للغير أو التى تعود علينا بخير الآخرين وهو حس أصيل لايرجع الى الدين ولا الى المنفعة الاجتماعية، أما لا يعود الى الدين، فالدليل على ذلك مانراه لدى بعض الناس الذين يجهلون معرفة الله سبحانه وتعالى ولايتوقعون منه ثوابا وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف، واذا استبعدنا الحس الأخلاقى من حياتنا الأخلاقية ، ولم نعتمد فى سلوكنا سوى الجزاء الالهى ، كانت أفعالنا صادرة عن اغراء الثواب أو خوف العقاب لا عن الشعور الدفين بالواجب، وأما أن الحس لايرد الى اعتبار المنفعة الاجتماعية، فالشاهد عليه أننا لانستطيع سوى الافعال النزيهة ، فننظر باحتقار الى من يخون وطنه حتى لو كان نافعا لوطننا ، ونكبر العدو الكريم. فالحاسة الخلقية قائمة فينا بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة (١٤٦).

والحاسة الخلقية وان كانت كامنة فى طبائع الشر ، الا أن القدرة على التمييز بين الخير والشر ليست على درجة واحدة عند الناس، فقد يتفاوت الناس فيما بينهم وتختلف نسب التمييز باختلاف أنماط شخصياتهم ، شأنها شأن غيرها من الحواس، بل انها تتعرض للتلف وتنتهى بالتعطل عن تأدية وظيفتها نتيجة للتربية السيئة التى تتيح لدوافع الاثرة والرغبات والنزوات الشخصية من السيادة على الحياة الاخلاقية ، وعندئذ تصبح الحاجة ماسة الى العقل لكى يصحح أحكام الحاسة الخلقية التى أدركها الشلل وأصابها الفساد.

ولكن ما الذى يجعلنا نثق ونطمئن الى احكام الحاسة الخلقية؟ يجيب هاتشيسون بقوله أن مرجعنا فى ذلك هو شعورنا بيقظتها فينا، واطمئناننا الى صوتها الذى لايغيب ، وادراكها للخير طبيعى لايفتقر الى تدريب أو تعلم أو قدرة كما قلنا من قبل ، فهى تدرك وتعى الخير متى مثل أمامها، ومعنى هذا أن الخير ليس فطريا فى نفوس البشر، طالما يختلف الناس فى تصوره باختلاف الزمان والمكان(١٤٤) ويبدو أن هاتشيسون بمذهبه فى الحاسة الخلقية كان ينشد دحض دعوى القائلين بالانانية كباعث على أفعالنا الارادية ، وأن يؤكد فى ذات الوقت أننا نمارس نشاطنا الأخلاقى انطلاقا من بواعث أخرى غير دواعى مصلحتنا ومنفعتنا الشخصية، ويثبت أن الأريحة التى تتجلى فى تحقيق الخير للآخرين ينساق اليها المرء دون أن تدفعه مصلحة شخصية أو منفعة ذاتية، وأن الانسان كثيرا مايستحسن عملا دون أن يتدبر اثره علي سعادته، ومصدر هذا الاستحسان أو الاستهجان المباشر ينبع أساسا من

الحاسة الخلقية ، وهذه الحاسة عنده لاتختلف عن الاريحية، بل يبدو أنهما فى أغلب الحالات شئ واحد.

هذا وقد حرص هاتشيسون على التأكيد بأن لدى الانسان حواس باطنه هى أشبه ماتكون بالحواس الظاهرة، وهى تمارس وظيفتها تلقائيا دون أن تفتقر الى من يدربها على ذلك، وهو مايعني ان الحاسة الخلقية لاتنشأ عن تعلم أو عرف اجتماعى ، فالعرف لايخلق ملكة جديدة وان جاز أن يساعدها على تأدية وظيفتها ، والتعليم قد يفيد فى اطلاعنا على خواص الاشياء التى لاتوجد لدينا حواس لمعرفتها ، ولكننا لانستطيع بالتعليم والتربية أن نجعل الأعمى يرى الألوان ، أو الاصم يدرك الانغام ، ومثل هذا يقال فى الحاسة الخلقية ، فهى فطرية فى نفوس البشر(١٤٥).

لقد تعرض مذهب الحاسة الخلقية لحملة من النقد شنها عليه خصومه، وحسبنا من هؤلاء النقاد قول "رتشاد برايس" أن الحاسة لاتستطيع أن تحكم مدركات حاسة أخرى ، فالعين لايمكنها التمييز بين الاصوات، والاذن لاتدرك معنى الألوان، والذى يدرك موضوعات الحواس جميعها ويصدر عليها أحكامه لايمكن أن يكون هو نفسه حاسة من الحواس، وقد كان يمكن أن يكون " هاتشيسون" على حق لو أنه قال ان لدينا ادراكا مباشرا للتمييز بين الخير والشر نتوصل اليه عن طريق العقل لا عن طريق ماسماه بالحاسة الخلقية(١٤٦).

ومن ناحية ثانية فإن انصار الحاسمة الخلقية أقاموا الحياة الأخلاقية مستقلة عن العقل وجعلوا بواعثها تلتصق بالوجدان أوالشعور بالجمال ، ولما كان الوجدان كالحساسية نسبى متغير ، ومن ثم لايصلح أن يكون أساسا لقانون كلى ضرورى وشامل فى مجال الاخلاق ، فضلا عن استناد مذهب الحاسة الخلقية على مبدأ السعادة ، لأنه يفترض الغاية النهائية من أفعالنا تحصيل وجدان سار، ولاعبرة هنا بالقول بل هذه السعادة ليست فردية شخصية تنال على حساب الآخرين . فان النزوع الي تحقيق الخير للجميع لاينفى اعتبار الغاية سعادة على حد قول كانط[١٤٧]

أضف الى ماتقدم أن القول بالحاسة الخلقية ينطوى على التسليم بمذهب الجبرية Determinism ويتعارض مع القول بحرية الاختيار Indetrminism . ذلك لأن هاتشيسون يصرح بأن الاريحية - أو أى وجدان أو رغبة - يمتنع اثارتها مباشرة بالارادة ، لأن جميع حالات العقل من أعمال الحس، والحس مستقل عن ارادتنا - بمعنى أنه يقوم بوظيفته تلقائيا منساقا بطبيعته وليس استجابة لارادتنا- فاذا ثبت أن الحس أو الوجدان يميز بين الخير والشر - من تلقاء نفسه - ويحملنا على اتيان بعض الافعال والأحجام عن بعضها الآخر ، فلا حاجة بنا لتدريب ارادتنا الحرة وتنمية القدرة على انتقاء فعل ما وتجنب آخر ، واذا صح هذا انتفت المسئولية الاخلاقية[١٤٨].

**(هـ) معيار الضمير:**

لقد آثر جوزيف بطلر ، استخدام مصطلح " الضمير Conscience للدلالة على ملكة الحدس ، عوضا عن استخدام مصطلح " الحس الأخلاقى Moral Sense " وهذا التغيير فى استخدام المصطلح له مغزاه، ذلك لانه يرى أن التمييز بين الصواب والخطأ ، أو الخير والشر هو أمر عقلى أكثر منه شعورى (١٤٩).

ويشير بطلر الى قصور الحاسة الخلقية وعجزها عن تفسير الحياة الأخلاقية ومقوماتها ، فحاول أن يعالج هذا النقص بمذهب جديد فجعل من الضمير المعيار الأخلاقى الذى يميز بين الخير والشر ، ولكن الخلاف بين المذهبين لم يمنع من وجود بعض مظاهر الاتفاق بينهما ، يتفق بطلر مع مذهب الحاسة الخلقية فى رد الاخلاقية الى باطن النفس الانسانية، ويرفض ارجاعها الى الله مباشرة على نحو ماذهب اليه أهل السلف فى الاسلام ، أو الى الدولة ممثلة فى شخص الحاكم السياسى على نحو ماكان عند هوبز ، واتفق معهم فى انكار القول بالانانية باعثا وحيدا على سلوك الانسان، والبحث فى مسائل الاخلاق بمعزل - ولو بصفة مؤقتة - عن اللاهوت ونادى بالبحث فيها على هدى من دراسة الطبيعة البشرية دراسة سيكولوجية عن طريق منهج الاستبطان Introspection للوقوف على حقيقة أحاسيسها ومشاعرها وأهوائها (١٥٠).

واذا كان دعاة الحسة الخلقية قد أقاموا مذهبهم على الانفعالات والوجدانات والعواطف التى تجعل صاحبها ينعم بالسعادة والراحة عند

عمل الخير ، ويشعر بالاستياء والتعاسة عند ارتكاب الشر ، فان الضمير عند بطلر قوة حدسية عقلية ادراكية تتميز عن عداها من قوى النفس. وتسيطر على أهواء الانسان ودوافعه وشهواته ورغباته (١٥١).

ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الأخلاقية فى أن ادراكه الحدسى العقلى تصدر عنه أوامر أخلاقية ، تمتد وظيفته الى التشريع الذى يتمثل فى التقريظ والتقريع ، والاستحسان والاستهجان ، التبرئة والادانة ونحو هذا من سلطات قضائية؛ يقول روسو : " كل ما أحسه شرا فهو شر ، الضمير خير الفقهاء" (١٥٢).

لاشك أن الضمير يهم كل انسان . لكنه تحت اسم "العادة" و "الرأى العام" اعتبر منذ زمن طويل شكلا من أشكال الضبط الاجتماعى .. وله وظيفة أساسية ترتبط بفئات المجتمع وطوائفه فى كل عصر من عصور التاريخ الانسانى (١٥٣).

ولما كان الانسان بطبيعته ميالا لان يحيا حياة اجتماعية، خلق وفى سجيته الميل الى عمل مايرضى عليه مجتمعه ، والنفور والابتعاد مما يخالفه، حتى لنرى جرثومة ذلك فى الطفل الصغير، يعلوه الخجل أحيانا فيتبدى فى نظراته، ويدلنا اضطرابه وقلقه على أنه ارتكب خطأ ، وينمو هذا الشعور بنمو الانسان حتى يصل الى حد أن يملأ الفرح والسعادة اذا رأى واجبه، ويذوب اسفا وندما اذا عصا ما يأمر به ضميره.

مثل هذا الشعور الطبيعي عند كل انسان حتى عند أولئك الذين لم يتعلموه ، والتربية تعمل على ترقية هذا الشعور مثلما ترقى كل قوى الانسان وملكاته، فالانسان البدائي لديه الشعور فى حالة السذاجة ، كشانه فى حديثه وحالته الاجتماعية، والمتحضر عنده هذا الشعور فى حالة رقيه ، حتى قد يدفعه الى التضحية بالذات دفاعا عن حرية قومه.

وبهذا يبدو أن الضمير يختلف اختلافا كبيرا بين المجتمعات حتى المتحضرة منها ، فهى تختلف أحيانا فى تقدير الخير والشر، ويترتب على ذلك اختلافها فى الضمير ، فالكسل فى البلاد الباردة أشد بغضا منه فى البلاد الحارة ، وكذلك سائر الفضائل الأخلاقية كالصدق والشجاعة والعدل ، فان المجتمعات - وأن اتفقت فى اعتبارها فضائل - الا أنها لا ترتبها بصورة واحدة، وتختلف أهمية كل فضيلة من مجتمع الى آخر ، ويتبع ذلك اختلاف الضمير فاذا شعر مجتمع بعظم فضيلة كان الضمير أكثر فاعلية للاتيان بها وأقوى أمرا فى اتباعها.

كذلك يختلف الضمير باختلاف العصور ، فاذا قارنا ضمير أمة من الأمم الآن ازاء أمر من الأمور بضميرها منذ قرنين أو ثلاثة خلت وجدنا ثمة اختلافا كبيرا ، فمن قرون مضت كان الاسترقاق مألوفا وكانت المرأة تعامل معاملة قاسية وما كان الضمير يستنكر ذلك، أما اليوم فمعظم الأمم تستهجن ذلك وتشجب من ارتكب شيئا منه.

ولايقتصر الاختلاف فى الضمير على المجتمعات وحسب، بل يختلف الضمير عند الشخص الواحد باختلاف زمانه، فقد يرى المرء شيئا خيرا فى وقت مائم لايلبث - بعد أن يرقى تفكيره - أن يراه شرا (١٥٤).

ومع أن الضمير قد يخطئ أحيانا فلابد من اطاعته ، لأن الانسان مأمور بعمل مايعتقد انه الصواب لا بعمل ماهو حق فى الواقع ، فالذى يرى شيئا حقا ويأمره ضميره بعمله ملزم بالطاعة. وهو معذور لو تبين بعد ذلك أن العمل كان ضارا. ذلك لأن الحكم الأخلاقى على العمل بانه خير أو شر يرتبط بغرض الفاعل لا بالنظر الي نتائج الفعل ، فالذى يتراءى لضميره دائما خير ولو اتضح خطؤه فيما بعد ، أعنى ولو كان عمله ضارا- ولكن يجب علينا أن نضئ السبيل امام الضمير بتوسيع دائرة العقل وتقوية الفكر وتحرى الصواب ، فليس الضمير الا مصاحبا للعقل، فما يراه العقل خيرا يامر به الضمير. فاذا نحن قوينا عقلنا ووسعنا نظرتنا فى الحكم على الاشياء بالخير أو الشر كان الضمير هاديا مرشدا.

ومن ثم ينبغي علينا أن نسمع لنداء الضمير ونلتزم باوامره ولو خالف رأى من حولنا. ولا نجعل للخجل والخوف من كلام الناس سلطانا علينا. فان الحق الذى يلزمنى اتباعه ما أراه الحق بوحى من ضميرى لا مايقول الناس أنه الحق (١٥٥) . فاذا ما أتيت بعمل ورأيته خيرا أعجبت به فهو اذن عملى ، واذا كانت نتائجه سيئة شريرة أحسست بالضآلة أمام هذا الفشل وشعرت بانكسار وتوبيخ الضمير (١٥٦).

والواقع اننى لا أستطيع الاعتراف بكل رغباتى وشهواتي بل قد لا أعترف بها لنفسى ، فكثيرا مايساورنى الخجل من بعض ميولى وأهوائى فاخفيها على نفسى وأغلطها موهما اياها أن هذه الميول ليست لى حتى لا أكون مرذولا أمام ضميرى ، بل قد يشتد بنا الغرور فتجئ اهواؤنا بكثير من المغالطات لتكتسى فى نظرنا ثياب الفخر وعلو القدر وكثيرا مايصيبها النجاح فى ذلك ، فكم بين الناس من أصبح وقد قبل كل تأنيب للضمير واقتنع فى نفسه بما كان ينتحل لها من معاذير أمام الناس فصار أول مخدوع بها ، يفاخر بما فيه من الرذائل والشرور وأنى لى أن ادعى القوة على تقدير اسباب عملى بعد تمامه وأنا الذى كثيرا ماجهل نفسه فاحتاج الى مرشد يدله على مالبعض اعماله من الاسباب المخزية التى كان يسترها الصلف ثم لايكد يعرفها حتى نسيها (١٥٧).

نعم قد يقودنا الحدس المباشر الى ارتكاب الخطأ أو الشر في حالات كثيرة ، اذ قد لايكون لصاحب الحدس خبرة عميقة بالحياة. أو بممارسة الخير الذى يهذب الضمير " ولذلك قد يكون حدسه غير ناجح مثل حدس الطفل الصغير. لكن ذلك لايمنعنا من استخدام هذا الحدس فى حالات اخرى ، تهذب فيها ضمائرنا ، ونمارس فيها خيرنا الاعظم، وننمى من قدراتنا الادراكية المباشرة (١٥٨).

بقى أن نقول مع بطلر أن الضمير واحد عند كل الناس، ولا تقتصر مهمته على هداية الناس الى الطريق السوى الذى ينبغى عليهم

أن يسلكوه، بل يلزمهم باتباعه وعدم تجنبه ، اذ للضمير وظيفتين يقوم بهما معا ، تتجلى أولاهما فى القدرة على التانى والتبصر عند تقدير الافعال الانسانية من حيث خيرها وشرها واذا كنا نستخدم كلمات للتعبير عن الصواب والخطأ ، والخير والشر ، فاننا نميز بالنظر العقلى بين معانيها ومعانى كلمات أخرى ترتبط بها وتختلف عنهافى مدلولها ، والملكة التى تقوم بهذا التمييز هي الضمير الذى يميز بين الخير والشر كما تميز العين بن الابيض والاسود من الألوان ، هذا الضمير لايتعجل فى اصدار احكامه على الافعال، بل يتوخى التروى حتى يقف على بواعثها وظروفها وملابساتها وامكانات صاحبها حتى ليفرق بين سلوك المعتوه وتصرف العاقل ، ويميز فى حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد، ومعنى هذا أن الضمير يضع فى حسبانه مايترتب على احكامه من ثواب أو عقاب وهذا مايجعله يتحلى التريث لمعرفة ظروف الفاعل وملابسات سلوكه.

وتتجلى الوظيفة الثانية للضمير، فيما تهيأ له من نفوذ وسيطرة وسلطان على أفعال الانسان، اذ ليس الضمير مجرد ملكه ادراك وتعقل وتأمل وحسب ، بل أن من طبيعته الميل الى الخير والاغراء بفعله، ويضيق بالشر وينفر من ارتكابه، وفى طاعته راحة وطمأنينة، وفى عصيانه اثاره للقلق والتبرم ، والانسان فى الحالين حر فيما يأتى أو يتجنب من أفعال(١٥٩).

ويؤكد بطلر على أن الضمير يسيطر على مبدأى الاثره والايثار ولايدع لاحدهما مجال للتغلب أو الجور على الآخر ، حتي لا يغالى الانسان في طلب منافعه أو تحقيق مصالحه على حساب الآخرين، ولايسرف فى خدمة غيره والتضحية بمصالحه من أجلهم ، وبهذا يتولى الضمير تحقيق التوازن المنشود فى طبيعة الانسان ومن ثم فى واقع حياته (١٦٠).

## الخاتمة والنتائج

وهكذا نختتم الحديث عن إحدى مسائل مبحث القيم، وأعنى بها مشكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة من خلال عرض تاريخى لمفهوم الشر فى مقابل الخير وتطوره فى مجال الفكر الفلسفى منذ بداياته الأولي حتى العصور الحديثة.

وقد ناقشنا تصور الشر وطبيعته عند المحدثين من وجهتى نظر مختلف : وجهة النظر الأولى تنادى بنسبية الشر ويمثلها الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز ، حيث يذهب الى نسبية الخير والشر، فليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق لانه لا سبيل الى استخراج قاعدة أخلاقية تنبع من طبيعة الأشياء نفسها.، ومن ثم فالخير والشر أمران نسبيان يرتبطان بالذات الانسانية.

أما وجهة النظر الأخرى ويمثلها الفيلسوف الألمانى ليبنتز ، فيؤكد على وجود الشر وجودا موضوعيا وضروريا ، لارتباطه بالترتيب والتنظيم الماثل فى العالم.

ثم تعرضت الدراسة لأهم المعايير الأخلاقية التى نركن اليها في تمييز الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ، وقد أجملناها فى خمس معايير هى: المعيار الاجتماعى ، والمعيار القانونى ومعيار السعادة ، ومعيار الحاسة الخلقية ، ثم معيار الضمير.

ونحن لانوافق على الرأى القائل بأن الشر يوجد وجودا موضوعيا ومطلقا، ولا على الرأى القائل بأن الشر يوجد وجوداً نسبيا. ذلك ان الانسان حين خلق، خلق ولديه استعداد للخير والشر جميعا ، وان كان هو الى الخير أقرب منه الى الشر. وهذا هو الموقف الذى نجده فى القرآن الكريم كما سبق أن ذكرنا ، وكما يتبين فى ايات الله البينات " وهديناه النجدين" و " ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا".

كما أننا نرى من جهة أخرى أن الخير والشر ليسا موزعين توزيعا عادلا على أفراد البشرية ، ذلك أن بعض الناس يولد خيرا بطبعه، بينما يولد البعض الآخر شريرا بطبعه. نعم قد تتدخل عوامل الوراثة والبيئة والتربية فى تدعيم الشر عند هذا ، وتدعيم الخير عند ذاك، الا أن تحديد أثر هذه العوامل لايتضح بعد بصورة دقيقة . أضف الى ذلك انه حتى اذا افترضنا وجود شعور لدى الانسان باتجاه قوى الى الشر ، فان هذا لايعنى اندفاعه بقوة تجاه الشر على الاطلاق ، اذ أن الانسان يعجز عن الوصول الى الشر المطلق تماما كما عجز عن الوصول الى الخير المطلق وربما كان عجزه عن الوصول الى الشر المطلق يفوق امكانية بلوغه الخير المطلق .

ان الخير فى رأينا لايمثل عدما للشر، ولكنه يعنى أول مايعنى الانتصار على الشر ، وهذا يفضى الى القول أنه رغم محاولتنا قهر الشر والانتصار عليه ، فان هذا لايعنى عدمه المطلق ، اذ الشر يظل حاضرا على الدوام مهما كافحناه وحاربناه.

ونحن لانوافق أيضا على النظرة الواحدية الجانب لموضوع المعايير الأخلاقية ، وهذا يعنى أننا نرفض أن يكون هذا المعيار متمثلا فى المجتمع وحده، أو فى القانون وحده أو فى اللذة بمفردها ، أو فى الحاسة الخلقية، أو فى معيار الضمير ، ذلك لأن كل نظرة ذات طابع واحدى تفشل فى تفسير تشابك الظاهرة الأخلاقية ، وتسقط فى توضيح العلاقات الجدلية القائمة بين الخير والشر . والواقع أن أى ظاهرة انسانية تتسم بالتعقيد الكامل ، والتشابك المعقد ، وتتضافر فى ثناياها عوامل دينية وسيكولوجية واجتماعية وعقلية وقانونية واقتصادية وغيرها. فاذا مانظرنا اليها من بعد واحد، أو وفق معيار وحيد ، اتسم نظرنا هذا بالتبسيط المخل ، وبعدم الادراك الواعى لكل تفصيلات الموقف.

والرأى عندى أن مشكلة الخير والشر لابد من تناولها من عدة زوايا ، والنظر اليها فى ضوء عدة معايير ، وذلك حتى نتمكن من احاطة أشمل ، وفهم أعمق ، وتناول أكمل . لكل عناصر هذه المشكلة بكل تفصيلاتها وبكل دقائقها.

# ثبت المراجع

## الهوامش والمراجع

١- توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربية ، القاهرة عام ١٩٨٦ ، ص ١٩.

٢- S. J., Frederick Copleston., Arthur Schopenhhauer, Image Books, New York; 1965, P. 28.

٣- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان، مكتبة مصر ، القاهرة عام بدون ، ص٩٣.

4- Lalande, Andre., Vocabulaire, Technique et Critique de La Philosophie, Presses Universitres de France; 1980, P. 590.

وانظر أيضا :

- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة. القاهرة عام ١٩٧٩.

- مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة عام ١٩٧١.

٥- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، شرح الطوسى والرازى ، جـ٢، المطبعة المنيرية، ١٩٢٥ ، ص ٧٨.

٦- المرجع السابق : ص ٧٩.

٧- المرجع السابق ، ص ٨١.

٨- فريدريك نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها ، ترجمة حسة قبيسى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، عام ١٩٨١، ص ٨٧.

٩- المرجع السابق ، ص ٨٩.

١٠- Wahl, Jean., The Philospher s'way, Oxford University Press New York; 1948, P. 243.

١١- عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٧٠، ص ٢٨.

١٢- يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٢٩٤.

١٣- المرجع السابق ، نفس الموضع.

١٤- أفلاطون : محاورة فيدون ، ترجمة على سامى النشار وعباس الشربينى، دار المعارف بمصر، عام ١٩٧٤، ص١١١.

١٥- يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص٣٠١ -٣٠٣.

١٦- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٨٦.

١٧- محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، جـ٢ ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥ ، ص ٢٢٢.

١٨- أرسطو : علم الأخلاق : تعريب أحمد مصطفى السيد ، جـ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة عام ١٩٢٤ ، ص٢٤٨.

١٩- محمد السيد الجلينيد : مشكلة الخير والشر فى الفكر الاسلامى، مطبعة التقدم، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ٢٣.

٢٠- محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ٢١٥.

٢١- عبد الرحمن بدوى : خريف اليونانى، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٧٠ ، ص ٦٠.

٢٢- محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ٦٠.

٢٣- عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ٦٥.

٢٤- المرجع ، السابق ، ص ٦٤.

٢٥- Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Translated by Lowrie, Anchor Books, New York., 1954, P. 70.

٢٦- Popkin, Rnchard H. and Avrum Stroll; Philosophy Made Simpe Heinemann, London; 1981, P. 19.

٢٧- محمد السيد الجليند: مشكلة الخير والشر فى الفكر الإسلامى ص٥.

٢٨- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ١٢٠.

٢٩- عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ٤١.

٣٠- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ١١٦.

٣١- أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة عام ١٩٨٦ ، ص ٤٥٩.

٣٢- عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ١٤٢.

٣٣- المرجع السابق ، ص ١٤٣ -١٤٤.

٣٤- محمد السيد الجليند : مشكلة الخير والشر فى الفكر الإسلامى ص ٢٠٧.

٣٥- Ku lpe. O., Introducton Philosphy, Macmillan Ltd, New York. 1952, PP 70-71.

٣٧- عادل العوا : الأخلاق ، المطبعة الجديدة، دمشق عام ١٩٧٨، ص١٦.

٣٨- محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت عام ١٩٨٨، ص١٤١-١٤٢.

٣٩- محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام، مؤسسة الخانجى ، القاهرة، عام ١٩٦٣، ص ص ٢٥-٤٢.

٤٠- القرآن الكريم الآيات ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ من سورة الشمس .

٤١- القرآن الكريم الآيتين ٧ ، ٨ من سورة الزلزلة.

٤٢- محمد عمارة المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ١٤٢.

٤٣- عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ ، ص (ز).

٤٤- Hick, Joh," The problem of Evil, " in Ency. of Philasophy, ed by Ewards paul Collier Macmillan, Vol 3, London [illegible] 36

٤٥- عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ١٧.

٤٦- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسيط، دار العلم بيروت ، عام (بدون) ص ٣٧

٤٧- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٤٨- المرجع السابق ، نفس المرجع.

٤٩- المرجع السابق ، ص ٤٤.

٥٠- عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٣٦.

٥١- Wright, W.K., Ahistory of modern Philosophy, Macmillan Company, New york; 1947, P : 162.

٥٢- القرآن الكريم : الآيتين ٣٥ ، ٣٦ من سورة البقرة..

53- Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, Dover Publications Inc. New york: 1955, p. 400.

٥٤- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسيط، ص٤٥.

٥٥- على عبد المعطى محمد : السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٣، ص ١٤١.

٥٦- عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٥٠.

٥٧- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٥٨- المرجع السابق ، ص ٦٩.

٥٩- المرجع السابق ، ص ١٥٩.

٦٠- Wahl. Jean, The Philosopher ; Way, P. 298.

٦١- أحمد أمين : الأخلاق ، دار الكتاب العربى ، بيروت عام ١٩٦٩، ص٨٤.

٦٢- المرجع السابق ص ٨٣.

٦٣- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٢٠٠.

٦٤- Hobbes, Th., Leviathan , Oxford ; 1946, P : Ch XIII.

٦٥- O'connor, D.J., A Critical history of western philosoph, Collier Macmillan Canada, Ltd., New york., 1964, P. 163.

٦٦- يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ٣٢٣.

٦٧- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٢٠١ -٢٠٣.

٦٨- امام عبد الفتاح امام: توماس هوبز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ٢٥٣.

٦٩- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٧٠- المرجع السابق ، ص ٢٥٥.

٧١- أحمد أمين : الأخلاق ، ص ١١٦-١١٧.

٧٢- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١١٦-١١٧.

٧٣- السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف بمصر عام ١٩٨٠ ، ص ٩.

٧٤- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٧٥- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٠٥.

٧٦- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٧٧- Hobbes, T., De Homine, Translated by Charls T. Wood, Humanities press U.S.A. ; 1972, P : 47.

٧٨- امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز ، ص ٢٨٥.

٧٩- المرجع السابق ، ص ٢٨٦.

٨٠- Wahl, Jean, The Philosophers way, P : 297.

٨١- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ٩٦.

٨٢- علي عبد المعطي محمد : نصوص فلسفية حديثة ومعاصرة، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ٩٨٣، ص ٦٠.

٨٣- علي عبد المعطي محمد : ليبنتز - فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، عام ١٩٨٥، ص١٣٤.

٨٤- المرجع السابق ، ص١٣٥.

٨٥- المرجع السابق ، ص ٢٢٥.

٨٦- نفس المرجع ، ص ٢٤٩.

٨٧- المرجع السابق ، ص ٢٥٥.

٨٨- Joseph, H.W.P. Lectures in the Philosophy of Leibniz, Oxford; 1949, P. 185.

٨٩- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٣.

٩٠- علي عبد المعطي محمد : ليبنتز ، ص ٢٥٤.

٩١- المرجع السابق ، نفس الموضع.

٩٢- Wahl, Jean, The Philosopher's way, P. 227.

٩٣- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان، ص ١٠٤.

٩٤- المرجع السابق، نفس الموضع.

٩٥- السيد محمد بدوي:الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص ١٢.

٩٦- القرآن الكريم : الآية ١٠ من سورة البلد.

٩٧- القرآن الكريم : الآية ١١ من سورة الاسراء.

٩٨- القرآن الكريم: الآية ٤ من سورة التين.

٩٩- السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص١٣.

١٠٠- Wahl, Jean, The Philspher, S way, P: 245.

١٠١- السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص١٤.

١٠٢- Wahl, Jean The Philosopher'S way , P. 244.

١٠٣- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، ص ٢٧٥.

١٠٤- أحمد أمين : الأخلاق ، ص ٨٦.

١٠٥- توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، ص٤٩.

١٠٦- السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص١٩٢.

١٠٧- أحمد أمين : الأخلاق ، ص ٨٧.

١٠٨- القرآن الكريم : الآيتين ٥٨-٥٩ من سورة النحل.

١٠٩- أحمد أمين : الأخلاق ، ص٨٨.

١١٠- وليام ليلى : المدخل الى علم الأخلاق ، ترجمة على عبد المعطى دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، عام ١٩٨٥ ، ص ٣٣٠.

١١١- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٢٧٩.

١١٢- المرجع السابق ، ٢٩١.

١١٣- رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٦٧، ص ١٤٩.

١١٤- السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص٢٤٧.

١١٥- عادل العوا: الأخلاق ، ص٣٨.

١١٦- طعيمة الجرف : مبدأ الشروعية وضوابط خضوع الادارة العامة للقانون ، دار النهضة العربية ، القاهرة عام ١٩٧٦، ص ٢١.

١١٧- أحمد أمين : الأخلاق ، ص١٥٠.

١١٨- وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطى محمد، ص٢٣٣.

١١٩- رالف بارتن بيرى : آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الانسانية، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام ومحمد علي العريان، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٦٨ ، ص٣٠١.

١٢٠- المرجع السابق ، ص ٣٠٢.

١٢١- طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الادارة العامة للقانون ، ص١٤.

١٢٢- أحمد أمين : الأخلاق ، ص ١٥٠.

١٢٣- المرجع السابق ، ص١٥١.

١٢٤- رالف بارتن بيرى : آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الانسانية، الترجمة العربية ، ص ٣٠٥.

١٢٥- المرجع السابق ، ص٣٠٨.

١٢٦- نفس المرجع ، ص ٣١٢.

١٢٧- أحمد أمين : الأخلاق ، ص٨٩.

١٢٨- وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص ٢٦٨.

١٢٩- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٢١٦.

١٣٠- Carnap. R., Phiosophy and Logical syntax, London, 1935, PP. 24-25.

١٣١- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص٢٢٠.

١٣٢- المرجع السابق ، ص ٢٣٢.

١٣٣- يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ٣٢١-٣٢٢.

١٣٤- أحمد أمين : الأخلاق ، ص١٠٣.

١٣٥- المرجع السابق ، ص ١١٨.

١٣٦- المرجع السابق ، ص ١٣٨.

١٣٧- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، ص ٣٣٩.

١٣٨- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر عام ١٩٧٩، ص ١٥٨.

١٣٩- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٣٤٦.

١٤٠- وليام ليلى : المدخل الى علم الأخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص ٢٢١.

١٤١- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٣٤٨.

١٤٢- وليام ليلى : المدخل الى علم الأخلاق ، ترجمة علي عبد المعطى محمد، ص٢٢١.

١٤٣- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٥٩.

١٤٤- توفيق الطويل فلسفة الأخلاق ، ص ٣٥٨.

١٤٥- المرجع السابق ، ٣٥٦.

١٤٦- نفس المرجع ، ص ٣٦١.

١٤٧- المرجع السابق ، ص ٣٦٢.

١٤٨- المرجع السابق ، نفس المرجع.

١٤٩- وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص ٢٢٣.

١٥٠- توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٦٩.

١٥١- المرجع السابق ، ص ٣٧٠.

١٥٢- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠٦.

١٥٣- رالفا بارتن بيرى : آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الانسانية ، الترجمة العربية ، ص٢٤٩.

١٥٤- أحمد أمين : الأخلاق ، ص ٧٠.

١٥٥- المرجع السابق ، ص ٧٢.

١٥٦- جون سيمون : الواجب ، ترجمة محمد رمضان وطه حسين ، جـ١، مطبعة الجريدة ، القاهرة بدون ، ص١٣.

١٥٧- المرجع السابق ، ص ٤٠.

١٥٨- وليام ليلى : المدخل الى علم الأخلاق ، ترجمة علي عبد المعطى محمد ، ص٢٢٥.

١٥٩- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ٣٧٨.

١٦٠- المرجع السابق ، ص ٣٧٦.

# القسـم الثالث

# شخصيـات ومذاهـب فلسفيـة

١- أ.د زكى نجيب محمود

٢- أ.د محمد على ابو ريان

٣- اتجاهات الفلسفة الوجودية

معظم الفلسفات المعاصرة تركز اهتمامها على التحليل Analysis ويؤكد هذا الاتجاه أن أحد مؤرخي الفلسفه المعاصره أطلق على القرن العشرين اسم " عصر التحليل The Age of Analysis (١) ويعد المفكر العربي زكي نجيب محمود أحد رواد المنهج التحليلي في ثقافتنا العربيه .. المعاصرة ، فمن ضرورات هذا العصر الاهتمام بدور العقل في بناء المعرفه العلمية التي تساعد الانسان على استعادة ذاتيته وهويته .(٢)

وإذا كان العقل أداة صالحة للتحليل والتعليل ، فما يزال الانسان أعجز من أن يحيط أحكام العقل وتحليلاته بكل ما في أعماقه وأغواره ، حيث ينحصر مجال العقل في استخراج نتيجة من مقدمات عقلية سليمة ، كأن يتنبأ بأن الحادثه (أ) ستقع اذا توافرت الحادثة (ب) ، فالعلاقة بين الحادثتين اذن علاقة علة بمعلول (٣) .

لامراء في أن اعداد بحث من مكانة العقل عند مفكرنا الراحل زكي نجيب محمود ، يمثل فرصة طيبة ، ومناسبة قيمة ، يتطلع اليها كل باحث جاد في مجال ثقافتنا العربية المعاصرة ، لما للأستاذ الراحل من منزلة مرموقة في شتى جوانب الفكر .

لقد أثرى نابغة الفكر العربي المعاصر حياتنا الأدبيه والفكرية على مدى نصف قرن ، بكم هائل من المؤلفات والمقالات ، التي تحمل عصارة فكره ، وخلاصة تجاربه ، وتتميز بعمق النظرة وعلوية الأسلوب وجمال التناول ،وبساطة الصياغة ، فهي توجه البناء الإنساني نحو حياة أفضل : لأنها تمثل الواقع خير تمثيل ، وتسعى جاهدة لتطويره بصورة مثلى ، وترسم أبعاد المستقبل وتثبت نوازع الانسان الى غد مشرق في مختلف ميادين الحياة .

فمحاولة البحث عن مكانة العقل في فكر رائدنا الراحل والأديب النابه ، ، والمفكر العبقري زكي نجيب محمود ، لهو عمل تكتنفه صعوبات كثيرة ، ويتطلب امعان النظر واعمال العقل في سائر انتاجه الفكري ، الذي يؤهله عن جدارة و استحقاق أن يحتل قمة الفكر العربي المعاصر مشرقه ومغربه .

لقد كان رائد الفكر المعاصر عملاقا فى كلماته .. وفيلسوفا فذا انصهرت فى بوتقته الثقافة العربيه .. والغربية وأعطى من عصارة قريحته الكثير لوطنه ، وأعاد صياغة الثقافة العربية بروح غيورة على شخصيتنا فى اطار من الحكمة والعبقرية .

واذا كان مفكرنا زكى نجيب محمود قد غادرنا بجسده ، فهو لا يزال حيا نابضا بتراثه الأدبى والفكرى النابع من طبيعة العقل الخالص ، ذلك العقل الذى أفرد له كتاب " قصة عقل " والعقل عنده هو المنطقى المحدود فى مجال الأفكار ، وليس هو " العقل " بالمعنى العام الذى يحتوى الادراكات بشتى صورها . وهذا العقل المنطقى المسمى " بالأفكار " - رغم صعوبة تحديد ماهية " الفكرة " وماذا .. يكون ؟ فهو ليس مجرد تصورات فحسب ، بل وظيفته الأساسية أن يؤلف من التصورات مجموعة من القضايا والأحكام ...(٤) .

لقد كان - زكى نجيب محمود - عقلا يبحث لنفسه عن طريق ، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينات ، لم يكف يوما عن الكتابة ، بل كان حائرا فمرة يستريح لفكرة معينه ، ومرة يستريح لنقيضها ، فمرة رأيناه متعلقا بالصوفيه ، وبالعلم فى صرامة منهجية مرة أخرى ، ونحسه - من خلال ذلك كله - كان يحس - فى طوية نفسه احساسا فيه قوة وغموض فى آن معا - بأفكار واتجاهات أحب الى نفسه من أفكار أخرى واتجاهات أخرى ، وكأنما كان ذلك فى صورة سؤال يتردد وينتظر الجواب : أليس من سبيل يجمع عدة أطراف فى رتعة واحدة ؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية ؟ أليس ثمة من سبيل يجمع المادة الى الروح ، ويجمع العقل الى الغريزة ؟(٥) .

أما محاولة " التعقيل " فقد كان لها وجهان الأول اغتراف من الثقافة الغربية ، والثانى مجهود جبار نحو احياء التراث العربى الأصيل ، مقترنا بدفاع عقلى يحاول أن يجد مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره . يقول رائد العقلانية المعاصرة : " .. فوسيلتى فى الكتابة هى حرية التعبير وعقلانية الرؤية ، وهدفى مما أكتبه هو أن أكون حرا وأن أكون عاقلا ، وأن أجعل الآخرين أحرارا وعقلاء ." (٦)

وهذا البحث الذى بين أيدينا يسعى الى التعرف على " مكانة العقل عند زكى نجيب محمود ، وقد عالجت تفصيلات هذا الموضوع فى ضوء منهج تحليلى مقارن ، أما فرضيات البحث فيمكن صياغتها على هيئة التساؤلات التالية :

١) ما مفهوم العقل ؟ وما مكانته فى نظر زكى نجيب محمود ؟
٢) هل نجح زكى نجيب محمود فى المواءمة بين الأصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ؟
٣) كيف يمكن للفكر العربى المعاصر أن يحافظ على هويته واستقلاله ، وفى نفس الوقت يكون معاصرا ؟

## أولا : منهجية زكى نجيب محمود

## بين الأدب والفلسفة

لقد استطاع زكى نجيب محمود أن يتبنى تيارا فكريا ، ومدرسة فلسفيه يثابر على أثرائها وتدعيمها منذ سنوات فى اخلاص ودأب وأناة (٧) ، بفضل منهجه العلمى المحدد المتميز ، ومنطقيته العلمية الصارمة [illegible] مرفأة ، وخصص به عقد ، فمضى على هديه منذ منتصف القرن العشرين الأمر الذى نلمسه ، فى مختلف دراساته الأدبيه والفنيه والنقدية والفلسفية [illegible] فى كل سطر يكتبه بدقه ، وفى كل كلمة يصوغها باحكام ، ومع كل حكم يحكم [illegible]

يؤكد ذلك [illegible] الأسلوب الذى يتردد فى معظم كتبه خلال خمسة عقود ، أو ما يزيد قليلا ، وهو الأسلوب الذى تمتزج فيه ذات الكاتب وخبراته وتطلعاته وآماله وآلامه مع الأفكار التى يرى عرضها على الناس ، ومثل هذا المزج هو احدى سمات المقالة " الأدبيه " (٩) .

ومن هنا جاءت مقالاته تحمل نغمة من نفس كاتبها ، فهى موضوعية ذاتيه معا ، تجىء فيها الفكرة مبطنه بانفعال صاحبها ، أو قل أن هذا الانفعال هو الذى يجىء مظهرا فكرته .

ولكن يتبادر الى الذهن السؤال عما تعنيه كلمة " تفكير " ؟ لاشك أن [illegible]ناها الدقيق يتمثل فى مناقشة الانسان لنفسه ، أو هو حوار الذات مع نفسها ، يلقى على نفسه سؤالا ثم يحاول عنه الجواب ، فاذا قلت " أنى أفكر " كان معنى ذلك على وجه الدقه أنى سألت نفسى سؤالا أو أسئلة تبحث عن جواب ، ولايكون ذلك الا اذا خلوت لنفسك وساد حـــــولك الصمت (١٠)

الواقع أن الفكر أو التفكير ليس ترفا يلهو به أصحابه كما يلهو بالكلمات المتقاطعه رجل أراد أن يقتل وقت فراغه ، بل أن الفكر مرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء والمشقة ، فيريدون لها حلا حتى تصفو لهم المشارب وبمقدار ما نجد الفكرة على صلة عضوية وثيقة باحدى تلك المشكلات ، يحق لنا أن ننعتها بأنها فكرة بالمعنى الصحيـــح لكلمة (١١)

يقول مفكرنا [illegible] أن فكر الانسان يشكل مجرى شعوره المتدفق المتصل ويأخذ بزمامه ،

ذلك الفكر الذى – ان هو فى حقيقة الأمر صورة – يمثل كل ما مضى بنا من مشاعر . وكما أن الانسان اذا أمعن الفكر فيما يربط تلك الصورة الذهنيه العامه بعضها ببعض من صلات ، تبين له من العلم ما يهمه فى حياته " (١٢) .

والواضح الذى لاشك فيه ، أن زكى نجيب محمود صاحب العقل الفلسفى ، ملتزم تمام الالتزام بما يؤمن به منطقيا وعقليا وفلسفيا . بمعنى أن نظرته الفلسفيه الثاقبة تتحكم فى كل صغيرة وكبيرة ، بل وفى كل ذرات الفكر والفن والأدب فى كافة المجالات الفكرية والثقافيه والحضارية ، فهو يرى أن سر التقدم والازدهار لأى حضارة ، ولأى أمة ، ولأى جيل ، ولأى فرد أن تستوفى كل دائرة من دائرتى العقل والوجدان حقها ، فلا نخلط أبدا بينهما ، بحيث نبحث عبثا فى دائرة العقل ، عما تختلج به القلوب والوجدانات ، أو نبحث عبثا أيضا ، فى دائرة الوجدان والعواطف ، والمشاعر ، عن منطق يستدل ويقيم البرهان .

ولاشك أن هذا الاصرار من جانب مفكرنا زكى نجيب محمود ، يؤكد اتساقه مع نفسه والتزامه التام بمنهجة الفكرى الذى يحكم كل شىء فى نظرة .(١٣) يقول زكى نجيب : " اذا كان لابد من خطة سير أرسم بها طريقى ، أعنى أنه لابد لى من " منهج " ينظم لى الخطوات المتعاقبه فى رحلتى ، فكان السؤال الذى طرحته على نفسى يدور حول : مالهدف الذى أتوخاه ؟ أما الاجابه فكانت : أريد أن أتعقب طريق " العقل " العربى فى مساره ، عندما كان العربى فى ذروة عنفوانه ، ولماذا " العقل " وطريقه ، دون سائر الجوانب التى منها ما هو خطير وهام . لقد اخترت طريق " العقل " فى مساره اطارا يجمع لى الاشتات التى أعرفها والتى لم أكن قد عرفتها بعد من الثاقفة العربية ، ولعدة أسباب أدركتها فور اختيارى : فالاتجاه العقلى – أولا – أبرز ما يميزنى ازاء مواقف الحياة ، وثانيا – لأن طريق العقل هو وحده الذى تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها البعض .

ولكن ماذا أردت " بالعقل " عندما اخترت فى تلك اللحظه أن يكون طريق العقل فى الثقافة العربية منهجى فى البحث والاختيار ؟

أردت به شيئين ، يكفى أن يتوافر أحدهما فى موقف ما لأصف ذلك الموقف بأنه عقلانى فى نزعته ، أحدهما أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة ، سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذى يقدم المقدمات ثم ينتزع منها النتائج كما يتجلى ذلك فى الفكر الرياضى ، أو فى طريقة التناول التى نراها بين الفلاسفة . وأما ثانيهما فهو أن يعالج الانسان مشكلة عرضت له معالجة لاتردها الى " مقدماتها " بل تسير بها الى ما يحلها ويزيل عنها موضع الاشكال " (١٤)

### أ) منهجه في الأدب :

يؤكد لنا مفكرنا الكبير زكي نجيب محمود على أنه قد تعلم من خبرته الطويله أن من أخطر مزالق الفكر ، أن يقيد المرء نفسه في حدود اطار مذهبي ، ذلك لأن الخبرة علمته بأن تيار الحياة أغزر جدا من أن يحيط به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادىء والقواعد ، ولذلك كان من التطور الطبيعي في حياته الفكرية ، أن نجده قد تبنى لنفسه من اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، اتجاها هو في حقيقته " منهج " للتفكير ، لا " مذهبا " يورط نفسه في مضمون فكري بذاته ، فكان كمن وضع في يده ميزانا يزن به ما شاء ، دون أن يملا يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير (١٥) .

ولعل ما يميز منهجه في الأدب يتلخص في أن الكتاب لاينتج أدبا بمعناه الواضح الصحيح الا اذا استطاع أن يعبر عن ذات نفسه أولا ، والا اذا جاء هذا التعبير - ثانيا - بحيث تتكامل أجزاؤه في بناء يكون بمثابة الكائن الفرد ، الذى ينفرد بوجوده بحيث لايشاركه في فرديته هذه كائن آخر من كائنات الوجود ، فيمثل هذا التفرد هو من أخص خصائص الكائنات الحيه ، وكذلك ينبغي أن يكون من أخص خصائص الأثر الأدبي ، لو أردنا حقا أن يجىء الأدب صورة من الحياة ، فلا تكون العبارة عبثا ولهوا .

فالشاعر يكون شاعرا حين يلتفت الى احدى خبراته الوجدانية ، ثم يخرج هذه الخبرة في بناء من اللفظ تتعاون أجزاؤه على أثارة مثل هذه الخبرة الوجدانية نفسها لدى القارىء .

أما اذا صاغ لنا الشاعر طائفة من القواعد العامة في سلوك البشر ، وهو ما يسمونه " بالحكمة " حين يقولون عن شاعر أنه حكيم في شعره ، وأما اذا استهدف الأديب أو الكاتب مذهبا فكريا أو حقيقة عقلية يريد أن ينشرها في الناس لأنه يعتقد في صوابها ، فذلك قد يكون كلاما مفيدا له قيمته الكبرى في الارتقاء بالانسان الى ما شاء له الكاتب أن يرقى ، لكنه لايكون أدبا بالمعنى الخاص للأدب .(١٦)

يقول زكي نجيب محمود :"أنني أفرق بين لغة العقل ولغة الشعور ، فمن لايريد أن يتحدث عما يقع في حسه ، مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم ، فهو لايريد أن يتحدث بلغة العقل ، وليس في ذلك رفع ولاخفض للغة الشاعر ، بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام ، فاذا كان المجال مجال علم فلايجوز للشعور أن يتسلل الى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان " (١٧)

ولاتقتصر صورة التعارض بين العاطفة والعقل على أصحاب الفن والأدب ، ولا على عامة الناس فى حياتهم اليومية ، بل أنها لتظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفى ، فنرى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر اذا ما طغى وجاوز حدوده ، فقد يبالغ الناس ذات عصر فى تحكيم العقل حتى ليذهبوا الى حد تقديسه وعبادته وانكار كل ماعداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون الى أولوية العاطفة والوجدان ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو ابان القرن الثامن عشر ليقاوم عباد العقل من أقطاب حركة التنوير فى فرنسا ؟ والعكس صحيح كذلك ، فقد يبالغ الناس فى التنكر للعقل حتى تجدهم لايحتكمون الا لما جاء من غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعندئذ ينهض الفلاسفة الداعون الى الحد من هذه الدفعة اللاعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت فى فرنسا (١٨) .

وها هنا يكون الفرق شاسعا بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لايكف عن مراجعتها ، أما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزه عن الخطأ ، تجده يقدم اقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهيه من حيث لايحسب حسابها . (١٩)

**ب) اما عن منهجه فى الفلسفة :**

فاذا انتقلنا الآن للتعرف على منهجه فى الفلسفة ، فهو منهج مترابط فى وحدة متناسقة متكاملة ، لم يجاوز فى كثير اطار العقل الذى اختاره وسعى للاعلاء من شأنه طيلة حياته ، فقد تبدى فى النتائج التى ترتبت على عقلانية مذهبه فى الفلسفة بوجه عام ، وفى الفلسفة العلمية المنطقية بوجه خاص .(٢٠)

وعلى هذا الأساس فقد أقام مفكرنا منهجه فى الفلسفه مرتكزا على المنهج النقدى الذى يعتمد على العقل والايمان بأهميته ، حيث ينتمى لأصحاب المدرسة التحليلية بصفة عامة ، والشعبة التجريبية العلمية المعاصرة منها بصفة خاصة ، فيرى أن عمل الفيلسوف يقتصر على قيامه بتحليل الفكر الانسانى كما يتبدى فى العبارات اللغوية التى يقولها الناس فى حياتهم العلمية أو فى حياتهم اليومية على السواء ، فليست مهمة الفيلسوف أن تكون له " آراء " فى هذا أو ذاك ، لان الرأى هو من شأن العلماء وحدهم ، لان لديهم أدوات البحث من مناظير ومعامل وخلافه ، بل تنصب وظيفة الفيلسوف على تحليل ما يقوله هؤلاء العلماء وتوضيحه ، وهو يختار مما يقوله العلماء عبارات أو ألفاظ محورية أساسية ليلقى عليها الضوء الكاشف لتشريحها الى عناصرها الأولية (٢١) . يقول زكى نجيب : " ...ان الفلسفة

هى بمثابة محاولات لتوضيح المفاهيم التى يتداولها الناس وهم على قدر من العلم بها ، فلا هم يجهلونها كل الجهل ولاهم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ، فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطا بين الغموض والوضوح ... وهكذا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث ما أخذته الدهشه أن يثور فى وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره فى غموض وابهام " (٢٢).

وهكذا تتجلى المهمة الأساسية للفلسفة - فى رأى مفكرنا - فى تناول أمثال الأفكار التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم . فتتصدى لها بالتحليل والتفسير الذى يحدد معانيها تحديدا دقيقا ، وأنها لمهمة خطيرة حقا ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائنا ما كان هى ولاشك خطوة الى الأمام فى سير الانسان نحو العلم بما يريد العلم به ، وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ، فالكيمياء تستخدم فكرة " العنصر " والهندسة تستخدم فكرة " المكان " والميكانيكا تستخدم فكرة " الحركة " وهكذا الحال فى سائر العلوم . لكن لا هذه ولاتلك - باعتبارها علوم طبيعية - من شأنها تحديد معانى هذه الأفكار ، فهى تتخذها نقطة انطلاق أو ابتداء ، فالمكان فى الهندسة - مثلا - مفروض وجوده ، وبقى أن نقسمه الى مثلثات - ومربعات ودوائر ، لتعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

اذن فالفلسفة يناط بها تحليل الألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليوميه ، فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبرا جديدا عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لان هذا الحكم يقول به فريق آخر هم العلماء . بل تنحصر مهمة الفيلسوف فى أن يحلل ويوضح المعانى والأفكار .(٢٣)

على أن أهم الملاحظات قاطبة هو البحث عن " وضوح الأفكار " عبر أداة واحدة هى أداة ( العقل الخالص ) ، ذلك أن العقل يظل الأداة الوحيدة التى يمارس من خلالها التحليل العلمى ، الذى وان تلمس فيه الفروق بين مناهج هذا العلم أو ذاك ، فان ما يجب ألا يغيب عن الوعى قط هو أن مناهج العلوم جميعا تتفق فى كونها مؤسسة على منطق " العقل " وتحديد هذا الوعى يكون بأن العملية الذهنية تكون عقلا اذا كانت حركة استدلالية ينتقل فيها الذهن من مقدمات موضوعية بين أيدينا ، الى نتائج تترتب عليها ( ٢٤ ) .

ج) جذور الفلسفة التحليلية عنده :

مما لاشك فيه أن الفلسفه التحليلية - التى يتزعمها مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود فى

عالمنا العربى المعاصر - ليست وليدة اليوم ولا الأمس القريب ، بل نستطيع أن نلمس أصولها الأولى عند فيلسوف قديم هو فى الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل ، وأعنى به " سقراط " الذى انصرف بجهوده الفلسفى كله الى غاية واحدة ، هى تحليل بعض الالفاظ المتداولة فى عصره - وبخاصة فى مجال الأخلاق - وتحديد معانيها (٢٥).

لقد شهدت الفلسفه اليونانيه أعلاما من رجالها برعوا فى التحليل ، وكانوا يتجهون ببصائرهم الى كنه الحقيقه الكونيه فينعتونها بمثل ما ينعتها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، بينما يتحدث العلم الحديث بلغة الكم .

ومن هنا يترا ءى لنا كيف أن فلاسفة الماضى وعلماء الحاضر قد يعالجون موضوعا بذاته ويتفقون على فكرة بعينها ، لكن موضع الاختلاف بينهم ، يتمثل فى أن فلاسفة الماضى كانوا يتكلمون بلغة الكيف فجاء علماء الحاضر وأخذوا يلتمسون طريقهم الى لغة أخرى ، هى لغة الكم .(٢٦)

لقد مضى عهد " الشوامخ "- على حد قول مفكرنا - فى عالم الفكر كما مضى عهد الأباطرة المستبدين ، وجاء عهد التعاون والتآزر الفكرى مع الديمقراطية فى نظام الحكم ، فلم يكن الفرق بعيدا بين حاكم فاتح كالاسكندر الاكبر يريد أن يسيطر على العالم كله بكلمة منه ، وبين الفيلسوف التأملى كأفلاطون أو أرسطو يريد أن يخضع الكون كله لمبدأ واحـــــد عنه (٢٧).

ومع ذلك لم تسلم الفلسفه أو الفلاسفة من الهجوم ، حيث يوجه بعض الناس انتقاداتهم واتهاماتهم الى " الفيلسوف " لزعمهم أنه قد تخلى عن رسالته ، تركا الحياة العملية فى تفاعلاتها ومناشطها ، غير مكترث بمشاكلها ، كأنما هذا الفيلسوف قد لجأ الى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو لم يعتزل وفى جعبته خيوط الحياة الواقعية ، ليحاول أن يستخلص منها هى نفسها " الفكر " المبثوث فيها ، فالذين يحسبون " الفلسفه " بعدا عن الحياة العملية وتقاعسا عن تحمل المسئولية ، انما يبترون ما بينها وبين الواقع . لكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن الفيلسوف الذى اعتزل دنيا الواقع حينا لعله يجد لنا الفكرة الكامنه فى وقائع الحياة ، بحيث يمكن القول أن الفيلسوف تركنا ليعود الينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود الينا بنظرية يجريها على الواقع (٢٨) .

وفى مجال المفاضلة بين العلم والفلسفة ، نجد من يسخر من الفلاسفه ويحطون من قد عملهم ، ويقولون : أن الفلسفة هى مجموعة من التأملات المجردة التى لاأهمية لها فى الحياة

وأنه ينبغي بالأحرى الاتجاه الى دراسة العلوم التطبيقية لأنها هى التى تحدد طرائق عمل كـل ( من عمل المهندس الى عمل الحربى ) ، من مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة . والأساس الذى يقف وراء ذلك هو أنه : " فلنعش أولا ولنتفلسف بعد ذلك " ، كما يقول المثل اللاتينى ، والتفلسف لايغنى من فقر ولايسمن من جوع " .

أجد لقد فقدت الفلسفه ثقة الكثيرين اليوم ، انهم يريدون أن ينصرفوا الى العلوم ، فهى أجدى لهم وانفع ... وحسنا فعلوا ، فنحن لانريد لهم غير ذلك - لكن ما معنى العلم بلافلسفه ؟ وفى حوزة من نشأت العلوم ؟ أو لم تكن جنينا فى أحشاء الفلسفه ، ثم ترعرعت ونمت فى كنفها حتى اذا استقلت عنها أخذت تترفق في وصفها للأشياء عند عللها البعيدة والمبادىء القصوى ؟ الا يفتقر العلم الى أساس فلسفى يقوم عليه ؟ ألم ..تكن تقدم الفلسفه من أهم بواعث التقدم العلمى ؟ أو ليس أفضل العلماء من استطاع التفلسف فـــــــى علمه ؟ (٢٩) .

يقول مفكرنا زكى نجيب محمود : " ..ان بين العلوم الطبيعية والفلسفه من وشائج الصله ، وأوجه الشبه شيئا كثيرا ... أظهره هو أن كليهما ، يبدأ غالبا ، من المعارف الشائعة فى الحياة الجارية ، ثم يسير بها نحو التحديد والدقة ، والأمثله كثيرة فكلنا يعلم منذ صغره ، أن الماء يغلى اذا وضع اناؤه على النار لكننا جميعا نترك لعالم الطبيعية المتخصص أن يضبط لنفسه : عندكم درجة من الحرارة يغلى هذا الماء ؟ وكم يكون ضغط الهواء عند تلك الدرجة ؟ وكم يكون الارتفاع عن سطح البحر ؟

وعالم الطبيعة حين يتناول معارف الناس الشائعة فى الحياة الجارية ليبلغ بها أقصى ما يستطيعه من التحديد والدقه ، قد يبعد به الشوط بعدا تنقطع معه الصله بينه وبين أى انسان من سواد الناس .

فهل نقول اذن - ( مع بعض السذج ) - أنه مادامت الشقه قد بعدت كل هذا البعد بين عالم الطبيعة فى فهمه ، وبين الرجل من سواد الناس ، فهذا العالم قد شطح وأصابه الخرف وبات جديرا منابا لسخرية المرة ؟

أما الفلسفة فهى - كما يري زكى نجيب - لا تصنع الا شيئا هكذا ، فهي تبدأ سيرها دائما من معارف الناس الشائعة فى الحياة الجارية ثم تسير بها نحو التحديد والدقة (٣٠) وكذلك الشأن دائما من معارف الناس الشائعة فيما يتعلق بالتعابير العلمية وأن الفلسفة - من وجهة نظر مفكرنا - لا تنافس العلوم الطبيعية - مثلا - فى المسائل التى تبحثها هذه العلوم ، وأنما هى تنصرف الى تحليل ما تقوله العلوم فحسب .

أو بعبارة أخرى يقتصر عمل الفلسفة أو الفيلسوف المعاصر ، على توضيح العبارات العلمية وتفسيرها بمنطق التحليل الرياضى (٣١).

والأمر الذى لا شك فيه أنه اذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على اداركهم للواقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه ينصب على " الفكرة " التى استخرجوها من ذلك الواقع المحسوس :

فالفيلسوف ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، أنه كسائر البشر ، أنه يجوع ويظمأ ، يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، واذا نضر فيلسوفان ( من مذهبين مختلفين ) الى شىء معين من هذا كله ، فيسيتفقان - كما يتفق أى شخصين آخرين - على ما يريانه - فالاختلاف هنا لايتناول الاحساس ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع الحسية ، بل يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل اليها .

يقول زكى نجيب :أن الفلاسفة اذ يختلفون فى مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يفضى الى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وان اختلافهم ليرتد آخر الأمر الى ما يأتي : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر اليه من هذا الوجه فاذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر اليه من ذلك الوجه فاذا هو ما نسميه فكرة ؟ (٣٢) .

ونحن نعلم أن الفكر الفلسفى فى كل عصر هو الذى يبرز الجذور العميقة الدفينة فى الجو الثقافى السائد ، اذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية اذا لم تكن محاولة استخراج المبادىء المتضمنة فى أوجه النشاط السلوكى الظاهر ؟ .

لقد شهد العالم - ومازال يشهد - سيطرة للعلم تزداد قبضتها على الخناق ، واذا قلنا العلم ، فقد قلنا العقل ، مما أخذ يغرينا أن نسلم الزمام للبحوث العلمية وما تنتهى اليه من نتائج ، مهما يكن أمر تلك النتائج (٣٣) .

وعلى أية حال ففى عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضا أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس فى حياتهم من آثار العلم هذه التى تخشى أن تطمس فردية الانسان ، وتتجاهل وجوده ، وتعبث بارادته ، واذا كان هذا هكذا ، فلابد أن نتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد فى أغوار النفوس ، ويترتب على ذلك قيام أكثر من اتجـــاه

فلسفى واحد ، فاتجاه تصل فاعليته الى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمى ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية الى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الانسان المعاصر فى تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

وهنا يتساءل مفكرنا : عما تكون الفلسفة التى تكرس اهتمامها على النشاط العلمى لترده الى جذوره الأولى ؟

ويعطينا مفكرنا الكبير اجابته على هذا التساؤل ، حيث يرى أنها هى الفلسفة - بفروعها الكثيرة - التى اتخذت من " المعرفة العلمية " موضوعا لدراستها ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه " المعرفة " الى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة فى هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراجماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها تتفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين " الفكرة " من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهى فى رأس صاحبها ، وتطبيقها الفعلى أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشيائها ووقائعها ، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر (٣٤)

الواقع أن التفكير الفلسفى - أينما كان - يمثل مفتاحا هاما لفهم طبيعة المجتمع الذى ظهر فيه ذلك التفكير ، فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية ، والفلسفة الانجليزية تجريبية ، والفلسفة الالمانية مثالية ، والفلسفة الامريكية براجماتية (٣٥) ، ذلك لأن الفكر الفلسفى بكافة صوره ومذاهبه وثيق العرى بالحياة الفعلية ، التى يعيش الناس فى رحابه وثناياها ، ومثلما يجىء الفن والأدب فيصوران تلك الحياة ، تجىء الفلسفة فتقول فكرا (٣٦).

ومن هنا يتضح لنا موقف زكى نجيب محمود ، فى توكيده لمنهجه فى التفكير ، والفكر الفلسفى ، خضوعا للنظرة العلمية ، القائمة على النظرة التحليلية النقدية ، التى تنتهى بالذات الى نهج الوضعية المنطقية المعاصرة .

## ثانيا : زكى نجيب محمود والفكر الغربى

يرجع ارتباط وتعلق مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود بالفكر الغربى الى سنوات الدراسة منذ أن كان طالبا يحضّر لرسالة الدكتوراة بجامعة لندن فى أوائل هذا القرن ، فقد أشاد واعترف بمدى حبه واعجابه الشديد بنشاط وحيوية أساتذته من الانجليز ، كما أنبهر بسعة أفقهم ، ومهاراتهم ودقة نظامهم فى المحاضرات . يقول زكى نجيب محمود : " ألقى برتراند رسل علينا سلسلة محاضرات عن المعرفة وتحليلها وردها الى أصولها وجذورها ، لم أكن أتخيل هذا الرجل بمثل هذه السرعة النشيطة فى حركات بدنه وفى لفتات عقله ، والعجيب أنه كان يلقى محاضراته فى مدرج صغير ، مع أن مئات من غير الطلاب يجيئون ليستمعوا اليه ، لهذا كنت ترانى أبادر قبل البدء بمدة طويلة لأجد مكانا قريبا من المحاضر حتى لاتفوتنى كلمة منه " (٣٧) .

وهكذا يتبين لنا مدى اهتمامه وحرصه وشغفه لمتابعة محاضرات استاذه " رسل " الأمر الذى يحفزه للحضور مبكرا عن موعد المحاضرات ، حتى يظفر بمكان يسمح له بمتابعة المحاضرة .

نجد من ناحية أخرى كيف تأثر مفكرنا بالوضعية المنطقية تأثرا قويا ، حيث يعلن صراحة " أنه فى الفلسفة نصير الوضعية المنطقية التى مافتىء أصحابها حتى اليوم يجاهدون فى تبليغ دعواها ، وأن دعواها لتتطلب جهادا شاقا طويلا لتستقر فى عقول الناس ، ذلك لأنها حديثة العهد من جهة ، لم يكد عمرها يجاوز ثلث القرن الأخير ، فلم يمتد بها الزمن بعد امتدادا يتيح لمبادئها وأصولها أن تنتشر فى المجلات والكتب وقاعات الدرس ، ولأنها من جهة أخرى اذا ما استقر بها المقام وطاب لها المثوى ، فهى قمينة أن تقوض أنظمة فكرية بناها أصحابها على دعائم من الباطل .. والميتافيزيقا على رأس هذه الأنظمة الفكرية التى قوامها عبث ووهم ، والتى مصيرها الى زوال محتوم اذا ما مكّن للوضعية المنطقية من الذيوع والانتشار .

يقول مفكرنا الكبير : " وأنما أناصر المذهب الوضعى المنطقى لأننى مؤمن بالعلم " ولما كان هذا المذهب : هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره الى شتى الدراسات ، فأمحو منها ما تقتضى مبادىء المذهب أن أمحوه ... وكالهرة التى أكلت بنيها . جعلت الميتافيزيقا أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر اليه بمنظار الوضعية

المنطقية ، لا جدها كلاما فارغا لايرتفع الى أن يكون كذبا ، لان مايوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وانما يحتاج الأمر الى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها " (٣٨) .

ومما يلفت النظر حقا أن مفكرنا أراد أن يجعل من وضعيته المنطقية سلاحا تنويريا فى شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربى تختلف كثيرا عن الشروط الاجتماعية التى سادت الموطن الأصلى للوضعية المنطقية (٣٩) .

الا أن موقفه هذا من الوضعية المنطقية ، لم يسلم من النقد ، من جانب العديد من المفكرين العرب المعاصرين ، فقد ترا ءى لأحد الباحثين العرب * فى بحث له بعنوان : طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر - ان موقف زكى نجيب محمودهو صورة من صور التبعية في الفكر الفلسفى . وهذا ما اشار اليه فى قوله : " تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكى نجيب محمود نموذجا للتيار الفلسفى التابع ، لقد نقل هذا الأخير مبادىء الفلسفة الوضعية فى صورتها المبسطة محاولا التبشير بقيم الفكر الوضعى فى مناخ فكرى تسود فيه الرؤية اللاهوتيه ، الا أنه لم يتساءل مطلقا عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئةلتبلور الفكر الوضعى ، لقد كان وفيا لمبادىء الفلسفة الوضعية ، ولم يكن وفيا لمتطلبات مجتمعه .

كما يقول أيضا : " اذا كانت الفلسفة التى نقلها زكى نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فانها قد تحددت فى سياق تاريخ الفلسفة فى زمن تبلورها كفلسفة ايجابية . وهى عندما تنتقل الى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها لاتنجز أى ممارسة ثقافية فعالة ..

أن الفلسفة الوضعية فى الوطن العربى لم تنجز مهمة تاريخية ، أنها لم تقدم حلا نظريا لمشاكل واضحة بقدر ماعبرت عن شغف فكرى بتراث الغرب " (٤٠) .

ولعل هذا مافطن اليه مفكرنا الكبير زكى نجيب ، فنراه يتراجع عن موقفه من مبادىء الفكر الوضعى ، حيث يقول : " لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى .

ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام : الفكر الأوربى دراسته وهو

طالب والفكر الاوربى تدريسه وهو أستاذ .. ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة قلقة ... استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات الأوان أو أوشك ، فاذا هو يحس الحيرة تؤرقة ، فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة التى قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه .. " (٤١) .

غير أننا لابد أن نلاحظ - فى هذا الصدد - أنه ليس كل مايكتب بالعربية فكرا عربيا ، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها ، بل ينتسب الى قومية منتجه ، فلو نقلنا الى اللسان العربى شكسبير من انجليزيته ، فلا يصبح الأدب المنقول أدبا عربيا لمجرد ارتدائه العباءة العربية .

لقد نظم طاغور بعض شعره بالانجليزية ، لكن هذا الشعر يضاف الى الأدب الهندى رغم لغته ، على أنه يجوز أن نستثنى من ذلك ، الكاتب الذى ينشأ فى وطن غير وطنه فيصبح وكأنه من أبناء هذا الوطن الجديد ، ويندمج مع أهله فى أفكارهم ومشاعرهم (٤٢) .

ومع ذلك يمكننا القول مع مفكرنا الكبير ، أن المتتبع للشرق العربي فى مرحلته الوجدانية الراهنة ، قد يجد فى عصر النهضة الأوربية - عصر شكسبير - من قوة الايحاء مالا تجده فى أى عصر آخر ، قديم أو حديث .

ولا يخفي زكى نجيب اعجابه الشديد بشكسبير ، وشخصيته العقلانية الصارمة . وربما لهذا السبب ، نجده حين يتحدث عن عصرنا العربى الراهن ، يقرن بينه وبين عصر النهضة الأوربية . اذ أن القرن السادس عشر - قرن شكسبير - تسوده روح واحدة ، هى هذا التعارض بين القيم الجديدة والقيم الموروثة ، وغلبة العقل فى كثير من الأحيان (٤٣) .

لقد كان عصر النهضة الأوربية انطلاقة جارفة من أغلال كانت تكبل الفكر وتقيد السلوك ... فجاءت ثورة فكرية عارمة على أيدى جماعة تحدث ... العلم الأرسطى الذى كانت له السيادة تحديا صريحا ، ونادت بكل قوة تدعو الى علم جديد يقام على مشاهدات موثوق بها وتجارب مقننة ، فهؤلاء زمرة العلماء : جاليليو ، وكوبرنيق ، وكبلر ، نيوتن - على تفرقهم زمانا ومكانا - يجوبون السماء وآفاقها ، وهذان فرنسس بيكون فى انجلترا ورينيه ديكارت فى فرنسا ، يتبعان طريق السير العقلي بمنهج جديد (٤٤) .

ولكن ما يهمنا الآن هو ما ترتب على هذه الثورة الفكرية من نتائج ، وهنا تجدر الاشارة الى انشاء جامعة القاهرة التى تعد بمثابة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتمم الثورة السياسية ، ولم يكد يمضى عام على انشائها ، حتى أخرجت المطبعة

للدكتور طه حسين كتابه القيّم فى " الأدب الجاهلى " ، الذى ظهر وكأنه اعلان عن ميلاد منهج علمى جديد ، يترسم خطوات المنهج الديكارتى فى البحث ، فيفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمى ، صوابا لايرتكز على تحيّز سابق لفكرة معين .. ثم نمضى فى البحث على هذا الأساس الحر ، لتنتهى الى مايؤدى اليه السير المنهجى من نتائج .. وأنها لقفزة طويلة نحو البعث والاحياء الفكرى أن تدعو الناس الى ضرورة الشك فى صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد اليها الصواب عن طريق البحث العقلى المجرد (٤٥) .

وهكذا أراد مفكرنا الكبير الاستدلال على بداية النهضة عندنا أو الحركة العقلانية مع بداية ظهور كتاب الدكتور طه حسين " الأدب الجاهلى " الذى سار على غرار المنهج الديكارتى الذى يتلخص فى عدم الالتزام بأية أفكار أو معارف سابقة ، مالم يتحرى الانسان صدقها عن طريق نور العقل أو شهادة العقل وحدة .

حقا إن فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع " العقل " الذى يجتهد فى كبح جماح العاطفة فى كل صورها وألوانها ، الا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين : ففرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية " عقلا" خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب ، و فرع آخر ..بفعل الفعل نفسه ولكن بوسيلة أخرى ، هى عرض البضاعة القديمة فى أسلوب جديد " معقول " .

ومن هنا كان الصراع الفكرى العجيب عندنا ، انه صراع بين الجديد والقديم ، لكن مفكرنا براه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لايختلفان على المعيار الذى تزن به الأمور ، فكلاهما يحتكم الى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه الى ذلك المنطق أدنى من خصومه ، الا أن الفريق الأول - فى رأى مفكرنا - يصدر عن منطق أسلم وأصدق ، فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين ، وموضع التناقض عند هؤلاء الآخرين يكمن فى أنهم يأخذون بالأساس نظريا ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج (٤٦) .

ونختتم حديثنا عن موقفه من الفكر العربى بالسؤال الذى طرحه علينا زكى نجيب محمود : هل تكون الثقافة عربية خالصة أو نغذيها بروافد من كل أقطار الأرض لتصبح ثقافة عالمية للانسان من حيث هو أنسان ؟

مما لاشك فيه أنه لايمكن بأى حال أن ينقوقع الانسان داخل بيئته المحلية ، ويتعامى عما يجرى فى الأقطار والبيئات الأخرى . وان جاز ذلك فى العصور الغابرة ، فانه يكون من المحال فى حياتنا المعاصرة .

ان ديننا الحنيف يدعونا الى البحث عن الحكمة والتقاطها تطبيقا لتوجيه رسولنا الكريم فى قوله " الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها ، وهو توجيه سار عليه علماؤنا الأقدمون بناة الحضارة الاسلامية الزاهرة (٤٧) .

كما عرض مفكرنا الكبير زكى نجيب آراء مماثلة لما ذكرنا حيث يصرح : " ... اذا استعرضت حياتى الفكرية من أولها الى آخرها ، وجدت أنه ربما كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التى تضرب بجذورها الى المقومات الأولية التى جعلت من العربى عربيا على طول التاريخ العربى .. وبين المعاصرة التى تجعلنا جزءا من زماننا ، لا بمجرد وجودنا الجسدى بل بنشاطنا الفكرى كذلك ، أقول أن قضية الجمع بين أصالتها وضرورة معايشتنا لعصرنا ، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير و الكتابة (٤٨) .

الواقع أن أنبغ العباقرة هو - على حد قول زكى نجيب - " أكثرهم دينا لغيره من الناس ... أن العبقرى لا يستيقظ ذات صباح مشرق جميل فيقول : أنا اليوم ملىء بالحياة ، سآخذ سمتى نحو البحر لأخلق من العدم قارة جديدة ، انى اليوم سأربع الدائرة ، وسأجد للانسان طعاما جديدا .. ، كلا ، بل أنه ليجد نفسه فى خضم يضطرب من حوله بالأفكار والحوادث ، فيندفع فى تياره مع سائر معاصريه ، إنه يقف ليشخص ببصره حيث تشخص أبصار الناس جميعا ، ويتجه الى حيث تشير أيديهم .. أنى لاكاد أجزم بأن أعظم مراتب النبوغ لاترتكز على الأصالة قطعا ، بل عظمة النبوغ فى أن يكون الانسان مستقبلا للآثار من حوله وحسب .. أن شكسبير فى حقيقة أمره مدين لغيره فى كل جوانب نبوغه "(٤٩) .

ويهمنا الآن بعد أن عرضنا فى ايجاز شديد لمنهج مفكرنا فى مجالى الأدب والفلسفة والمحنا مدي اقتناعة بالفلسفة التحليلية ، ثم دفاعه الحار عن الفلسفة من خلال ابراز منزلة الفلسفة فى المجتمع ، وبيان علاقتها الوثيقة بالعلم فى مواجهة خصوم الفكر الفلسفى الذين يوجهون سهام نقدهم للفلسفة والتفلسف ، كما تطرقنا لموقفه من الفكر الغربي ، ذلك الموقف الذى تبدي في حرصه على المواءمة بين الأصالة الثقافية وبين المعاصرة من منظور العلم والعقل ، بحيث يخلق نوعاً من التفاعل دون المساس بهوية واستقلال الفكر العربى المعاصر .

نود فى خاتمة المطاف أن نشير الى مكانة العقل عند مفكرنا الكبير ، هذه المكانه التى تتضح بجلاء ، ولأول وهلة حين يطالع المرء مؤلفات زكى نجيب محمود .

## ثالثا : مفهوم العقل وحدوده
## عند زكى نجيب محمود

لاشك أن العقل عند مفكرنا يحتل مكانة سامية ، ويعد من أهم التصورات التى يحرص عليها ، بحيث نجده يهتم دائما بالتفرقة بين لغة العقل ولغة الشعور . يقول مفكرنا : " ... يتضمن الايمان قدرة العقل الانسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله . ومن ثم كانت دعوتى التى مافتئت أكررها ، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين : مجال لايصلح له الا العقل بكل رصانته وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها . نعم ، ملأتنى الفكرة بضرورة أن يكون " العقل " بمنطقة الصارم صاحب الكلمة الأخيرة فى كل مسألة لا تقع بطبيعتها فى مجال الحياة الشعورية الخاصة بالأفراد .. ، وماذا يكون " العقل " ومعه " العلم " - الا أن يكون طريقة خاصة فى السير من مشكلة يراد حلها الى الاجراء الخاص الذى يحلها ؟ (٥٠) .

لقد سعى مفكرنا الى التأكيد على قيمة ( العقل ) ، فضلا عن اهتمامه البالغ دائما على أن يُحسن التعامل مع العقل والاقتراب منه بأن نستخدمه " فى مجال يستحيل أن يغامر فيه مغامرة مجدية " فهو يرفض بشدة ، كأغلب العقلانيين ، هذه القضايا التى لا طائل من ورائها وهذا النوع من اللغو والسفسطة التى بغير معنى مثمر ، يقول زكى نجيب : " انك اذا زعمت للعقل الانسانى حدا لا يستطيع أن يجاوزه ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد " أشياء " هى فوق ادراكه ، كنتَ تناقض نفسك بنفسك ، لان اعترافك بوجود تلك الأشياء وراء الحد المزعوم ، هو فى ذاته دليل على عبورك الى المنطقة المحرمة " (٥١) .

وربما كانت أكثر معارك مفكرنا عنفا وضراوة وغلوا فى قيمة العقل حين بدأ ناقدا فى افتتاحية مجلة (الثقافة ) فى ١٥ أكتوبر ١٩٥١ (٥٢) .

ويجدر علينا الآن ن نحدد معنى كلمة " عقل " حيث أن مثل هذا التحديد يساعدنا فى دراستنا ، ذلك لأنه مهما اختلفت تعريفات الناس لكلمة " عقل " أرادوا استخدامها فى شىء من الدقة ، فأظنهم جميعا متفقين على أن " العقل " اسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها وتمييزها ، والفعل ضرب من النشاط ، يعالج به الانسان الأشياء على وجه معين فاذا كنت أنفق مالي على أساس العقل ، فليس هنالك بالفعل الا طريقة تناول ، وأسلوب في التصرف والسلوك . فكأننا اذا نسأل ماذا نريد " بالعقل " - نسأل فى الحقيقة : بماذا يتميز التصرف وأوجه السلوك حين يوصف الموقف بأنه قائمة على " عقل " ؟.

لقد كانت الرسالة المحمدية مؤداها أن محمدا - عليه السلام - كان لابد أن يكون خاتم الأنبياء المرسلين ، وأن تكون رسالته خاتمة الرسالات ، لانه جاء ليدعو الي تحكيم " العقل " فيما يعرض للناس من مشكلات ، وما دمت قد ركنت الى العقل ، فلم تعد بحاجة الى هداية سوى مايمليه عليك من أحكام ، أليس العقل - كما يقول الجاحظ - هو وكيل الله عند الانسان ؟ وانما سمى العقل عقلا - كما يقول الجاحظ ايضا - لانه يزم اللسان ويخطمه .. عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة ، كما يعقل البعير " (٥٣) .

ولكن على الرغم من أن معظم الفلاسفة يقررون أن الانسان كائن متميز بالعقل دون بقية الكائنات الحية ، الا أنهم اذ يميزون الانسان بهذه الصفة ، انما يقصدون - فى أغلب الحالات - بكلمة " عقل " تفصيلات خاصة يحددون بها مفهوم الكلمة فى استعمالهم . ولعل من أشهر العبارات التى قالها فيلسوف ليصف الانسان من هذه الناحية ، العبارة التى جاءت على لسان أرسطو : " الانسان حيوان ناطق " وهو يريد " بالنطق : هنا ذلك الجانب من الانسان الذى يسمى " عقلا " أى أن أرسطو يريد أن يقول بأن الانسان كائن حى يتميز عن سائر الكائنات الحيّة بعقله .

وقد يتراءى للبعض أن تمييز الانسان بالعقل أمر هو من البداهة بمكان ، لكن أقل ما يقال فى هذا الصدد ، هو أن كلمة " عقل " فى ذاتها لا تهم ، انما المهم هو تحليلها فماذا تعنى ؟

وتأتى الاجابة على لسان كانط - عملاق الفسفة الحديثة ، كما كان أرسطو عملاق الفلسفة القديمة - الذى نهض ليرد الى العقل كيانه ووجوده من جديد على صورة تماثل ما كان عليه أمره عند أرسطو ، وهو يجعل قوامه مبادىء أولية ومقولات فطرية ،فاذا قلنا عن الانسان أنه كائن ذو عقل ، أردنا بذلك أن ادراكه للعلم من حوله لا يقتصر على مجرد انطباع حواسه بألوان وأصوات وما اليها ، بل هو ادراك لابد له من شىء آخر وراء هذه المحسوسات لينظمها ويرتبها ويصل بينها بحيث تصبح معرفة علمية معقولة (٥٤) .

ولو سألنا هيجل - فيلسوف المثالية المطلقة - عن تصوره للعقل لوجدناه مرتبطا بصميم مذهبه حيث يقول : " انه تلك الملكة التى يستطيع الانسان أن يقول أنها خاصة به والتى هى أعلى من الموت والفساد . يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها .. فهى تعلن عن نفسها بوصفها عقلا " (٥٥) .

لكن لنا أن نتساءل ، عما يعينه مفكرنا زكى نجيب من كلمة " عقل " ؟ الواقع أن التحديد الذى أراد أن يحدد به معنى " العقل " - حين يستخدم هذه الكلمة فى هذا السياق -

فهو الحركة التى ينتقل بها من شاهد الى مشهود عليه ، ومن دليل الى مدلول عليه ، من مقدمة الى نتيجة تترتب عليها ، وأهم كلمة فى هذا التحديد ، هى كلمة " حركة " فاذا لم يكن انتقال من خطوة الى خطوة تتبعها فلا عقل ، اذا أدركت شيئا دون أن " تنتقل " من هذه الحالة الاداراكية الى حالة تليها وتتوقف عليها ، فلا عقل .

واختصارا ، فان حد " العقل " هو أن ينتقل الانسان من معلوم الى مجهول ، من شاهد الى غائب (٥٦) .

وفى ضوء هذا التعريف الذى يحدد " العقل " نقول - مع مفكرنا الكبير - أن العربى القديم قد تميز به كلما تأمل أو نظر ، انه - وقد رأى العالم كثرة من الكائنات - لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد .

لقد رسم أرسطو طريق العقل فى سيره المحكم ، حيث صنف رسائله المنطقية ، وابتكر مايسمى بالاورجانون Organon فقد كان أرسطو حين يحلل مراحل الفكر المسدد لقومه اليونان ، كأنما يوجه تحليلاته تلك الى المفكر العربى من بعده ، ليجعلها من أهم علامات المثقف فى عصره ، حيث لاثقافة لمثقف الا اذا أتقن طرائق الاستدلال المنطقى السليم .

وهنا قد يبدو التساؤل :أليس" العقل " بخطواته الاستدلالية تلك التى رسم أرسطو بعضها ، وبقى على المحدثين أن يرسموا بعضها الآخر ، أليس هذا " العقل " طابع الانسان من حيث هو انسان ؟ (٥٧) . وتجىء الاجابة على لسان مفكرنا النابه حيث يقول : " اثبتنا فى كتاب "العقل والوجود " أن للانسان قوة داركة متمايزة عن الحواس ، تدعى بالعقل ، شأنها أن تدرك معانى المحسوسات مجردة عن مادتها ، ومعانى أخرى مجردة بذاتها ، وأن تؤلف هذه المعانى فى قضايا وأقيسة واستقراءات فتنفذ فى ادراك الأشياء ما وراء المحسوس ، محاولة استكناه ماهيته وتعيين علاقاته مع سائر الموجودات ، ولما كانت موضوعات العقل مجردة كانت أفعاله التى ذكرناها مجردة كذلك ..

وبعد اثبات وجود العقل بوجود موضوعاته وأفعاله ، عرضنا لقيمة الادراك العقلى ، فأدحضنا مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق حتى الحسية منها والهادم للعلم من أساسه ، وأدحضنا المذهب التصورى الذى - وان آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركات عقلية - فهم يقصرون هذا الوجود على داخل العقل ، ويعتبرون هذه المدركات تصورات وحسب ، فينكرون على الانسان حق الخروج من التصور الوجود " (٥٨) .

ولكن ما هو الحال بالنسبة لموقف أمتنا ازاء العقل ، مادمنا نعطى الصدارة لعواطفنا ، في أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا كذلك (٥٩) .

لاشك أن شيئا في تركيبنا الثقافي - كما يقول مفكرنا الكبير - يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لايكفى سندا للانسان في حياته ، وأن ظواهر كثيرة تحدث متحدية للعقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم فلا يسع العقل ازاءها الا أن يقف عاجزا ، ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم ، يتملكنا بدرجة لا نجد لها نظيرا فى شعوب أخرى ، فطالما أحسست بواجبى فى الاعلاء من شأن العقل - والعقل يتبعه قيام العلمَ ومناهجه - حتى لو ذهبت فى ذلك الاعلاء الى حد المبالغة لأحدث نوعا من التوازن فى حياتنا بين عقل ووجدان ، اذ التوازن بينهما مفقود .

الأمر الذى دعاه ليخصص كتابا بعنوان " سلطان العقل " يؤكد فيه أن الظواهر التى يقال عنها أنها تتحدى العقل ، وأن العلم يقف حيالها عاجزا عن القليل . " لم تكن أ... تكون ، من الدعائم التى تبنى عليها الحضارات (٦٠) . يقول مفكرنا الكبير ... العقل فى حياتنا " موضوع ما فتىء يشغلنى ". فقد رأيته ركنا أساسيا لمن أراد أن يغير من حياتنا الثقافية يجعلها أقرب ملاءمة مع عصرنا .

لننظر الى أوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى " ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ، ... التخطيط والتدبير " (٦١) .

ومن ناحية نأخري يكشفِ مفكرنا زكى نجيب ، عن أمر بالغ الاهمية ، وهو وثيق الصلة بتراثنا الموروث الذى لم نحسن الافادة منه حتي الان ، ورغم أن فى تراثنا الأصيل خير الدلائل والأمثلة التى تشهد بأصالتنا العقلية .

ويستشهد مفكرنا الكبير ، في هذا الصدد بأمثلة كثيرة تؤكد بجلاء أن العربي القديم قد تشبث بالعقل حكما بصيرا أكثر منا فى كل نظراته ، وخطراته " وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال حجة الاسلام الامام الغزالى " فى كتابة : المنقذ ..من الضلال " وقد انبهمت معالم الطريق أمامه " فى تجربته أو أزمته النفسية والعقلية ، يحكى حكايته " وكأنما هو فى حوار حىّ ، مع تلك الأدوات الادراكية ، تناقشه ويناقشها فأقبلت و بجد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات وانظر : هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ " فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لاثقة بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقابى، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على صدبقى ، فلعل وراء ادراك العقل

حاكما آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل فى حكمه ، لعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم (٦٢) .

وصفوة القول اذا شاء العربى المعاصر أن تجىء عصريته ، عصرية وعربية معا فعليه أن يترسم خطى أسلافه ويتابع السير على ضرب العربى القديم ، ويتمثل ذلك - كما يرى أستاذنا الجليل زكى نجيب - فى أن يتخذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه ، لينظر الى الأمور بمنظار العين نفسها الا وهى عين ( العقل ) ومنطقه ، دون ما حاجة الى اعادة المشكلات القديمة بذاتها ، ولا الى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته (٦٣) . حتى يكون جديرا بعروبته .

## رابعا : الخاتمة
## تعقيب ومناقشة

تناولنا في هذا البحث معالجة موضوع مكانة العقل عند زكى نجيب محمود باستعراض أبعاد حياته الثقافيه والفكرية التى تصور اتجاهه العقلى الواضح سواء فى المجال الأدبى أو الفلسفى .

وقد قمنا بتحليل مجمل الأفكار والاتجاهات التى أقام عليها منهجه النقدى ، من حيث ابراز دور الثقافة الغربية ممثلة فى المدرسة التحليلية والفلسفية والتجريبية العلمية المعاصرة وأثرهما فى موقفه الفكرى العقلانى .

اختار زكى نجيب محمود العقل منهجا من بين المناهج الأخرى ، لأن المنهج العقلى يبرز ما يميزه فى مواجهة مواقف الحياة من ناحية ، ولأن طريق العقل يسير وفق نسق استنباطى من ناحية أخرى ، كما فى التفكير الرياضى .

وكذلك حرص زكي نجيب على التفرقة بين لغة العقل ولغة الشعور والوجدان ، فاذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل الى سياق الحديث بألفاظة الدالة على الوجدان . أما من لايريد أن يتحدث عما يقع فى حسه ، مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم ، فهو يتحدث بلغة المشاعر والوجدان ، ومن هنا يكون الفرق شاسعا بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، وأما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزه عن الخطأ ، نجده يقدم اقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لايتوقع ، ومع ذلك يجب الا نبالغ فى تحكيم العقل ، كما لا نبالغ فى الاحتكام الي العاطفة والوجدان ، بل نبغى أن نوازن بينهما .

وقد حاول زكي نجيب أن يعرّف كلا من الفلسفة والعلم ، من حيث ابراز دور كل منهما ، وأكد على أن الفلسفة تقتصر على تحليل الألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء ، وبالتالى ليست من مهمة الفلسفة أن تكون لها " آراء " لان الرأى هو من صميم عمل العلماء وحدهم بما لديهم من أدوات البحث من مناظير ومعامل وخلافه .

لقد طرأ تحول علي موقف زكى نجيب من مبادىء الوضعية المنطقية ، نتيجة اطلاعه على

التراث العربى الأصيل ، فمن المؤكد أنه قد تخلى نهائيا عن رأيه السابق فى أن الوضعية المنطقية كفيلة بتقويض الميتافيزيقا .

وعلي أية حال فان زكى نجيب محمود يعد بحق علامة بارزة من علامات الفكر العربي المعاصر ، فلا أحد يستطيع أن ينكر دوره فى اثراء حياتنا الثقافية ، وفي تصحيح النظر الي العقل ، كما أن أحدا لايستطيع أن ينكر جهوده البناءة في تجديد الفكر العربى ومحاولة تطوير العقل العربى .

وقد ذكرنا فى مقدمة بحثنا ثلاثة تساؤلات وقد حان الآن الرد عليها . فكان السؤال الأول حول مفهوم العقل ومكانته في نظر زكى نجيب محمود ، وقد اتضح لنا كيف نظر زكي نجيب الى العقل على أنه الحركة التى تنتقل من حالة ادراكية الى حالة تليها وتتوقف عليها ، فالعقل يقوم بدور التحليل والتفسير وتوضيح المعانى والأفكار ، كما هو الذى يؤسس مناهج العلوم جميعا .

أما السؤال الثانى فكان حول ما اذا كان زكى نجيب قد نجح فى المواءمة بين الاصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ، ولعل هذا ماانتهى اليه زكى نجيب حين ذهب الى أنه يجب أن نركن الى العقل وما يترتب عليه من علوم ومنهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير ، بحيث يمكننا أن نغير من حياتنا الثافية ونجعلها أقرب ملاءمة مع عصرنا .

وأما التساؤل الثالث والأخير فكان حول امكانية محافظة الفكر العربى المعاصر على هويته واستقلاله ، مع بقائه معاصرا . ومن ثم رأيناه يحتكم الى العقل فى اتباع خطى أسلافنا ، وفى متابعة السير فى الطريق العربى القديم ، مع ما تقتضيه ضرورات العصر من اضافات يفتقر اليها التراث القديم ، دون حاجة الى اجترار نفس المشكلات القديمة بذاتها ، وبحيث ننظر الى الامور بعين (العقل ) ومنطقة ، وهذا يعنى المواءمة بين الأصالة والمعاصرة من منظور العلم والعقل ، وبالتالى نخلق نوعا من التفاعل بين القديم والحديث دون المساس بهوية واستقلال شخصيتنا العربية المعاصرة .

## الهوامش و المراجع


١) عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

٢) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٣ ، ص ١٤٠ .

٣) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفيه ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٨٠..

٤) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١١ .

٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

٦) نفس المرجع ، ص ٨٩ .

٧) محمود أمين العالم : معارك فكرية ، مؤسسة دار الهلال ، القاهرة عام ١٩٧٠،ص١٤.

٨) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود - فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفه ، دار المعارف ، القاهرة عام ١٩٩٣ ، ص ٨٣ .

٩) زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٩٠م ، ص ٥ .

١٠) زكى نجيب محمود : قصاصات الزجاج ، دار الشروق القاهرة عام١٩٧٤ ، ص ٧٥ .

١١) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة عام١٩٨٣، ص٥

١٢) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٨ ، ص ١٨ .

١٣) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود - فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص ١٠٠.

١٤) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٠١ .

١٥) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٤٦ .

١٦) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ص ٥ - ٨ .

١٧) زكى نجيب محمود : قصة نفس ، دار المعارف ، بيروت ،بدون ، ص ٢١٧ .

١٨) زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر ، الكتاب السابع والعشرون ، مجلة العربى الكويت عام ١٩٩٠ ، ص ص١٤٤ -١٤٥ .

١٩) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٥١ .

٢٠) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص ص١٢ - ٢١

٢١) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ٨ .

٢٢) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٩، ص ص ٦٥-٦٦

٢٣) زكى نجيب محمود :موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق. القاهرة عـــــــام ١٩٨٣، ص ص ١٨ - ١٩

٢٤) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهــرة عام ١٩٩٢ ، ص ٥١ .
٢٥) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقيا ، ص ٣١ .
٢٦) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٨٠ ص٢٣٩
٢٧) المرجع السابق ، ص ١٠ .
٢٨) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٨٠ .
٢٩) على حنفى محمود : تمهيد للفلسفة ،دارالتركى للطباعة بطنطا ، عام١٩٩٣، ص ص٣٠- ٣١
٣٠) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ص ص٨٥ - ٨٦
٣١) المرجع السابق ، ص ٩١ .
٣٢) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٨٣ .
٣٣) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٨٠ .
٣٤) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
٣٥) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٨١ .
٣٦) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود ، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص١١١.
٣٧) زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ٢١٨ .
٣٨) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ص ١٦٠ .
٣٩) أحمد ماضى : بحث عنوان : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ١٨٦ .
٤٠) كمال عبد اللطيف : بحث عنوان : طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ٢١٠
٤١) زكى نجيب محمود :تجديد الفكر العربى، دار الشروق ،القاهرة عام ١٩٧١، ص ص٥-٦
٤٢) زكى نجيب محمود : : قشور ولباب ، ص ١١٦ .
٤٣) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، ص ٧٤ .
٤٤) زكى نجيب محمود : مع الشعراء ، دار الشروق ، القاهرة عام ١٩٨٨ ، ص ١١٤.
٤٥) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١١ .
٤٦) زكى نجيب محمود : قشور ولباب ، ١٢٤ .
٤٧) على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربى ، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص١٦.
٤٨) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٢٢

٤٩) زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة عام١٩٨٨ ، ص ١٦٢.

٥٠) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ٢٢٢ .

٥١) مصطفى عبد الغنى : زكى نجيب محمود ، ص٤١ .

٥٢) المرجع السابق : ص ١٠٠ .

٥٣ ) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ص١٥٧- ١٥٨ .

٥٤) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ص٩٦ - ٩٧ .

٥٥) على حنفى محمود : جدل العقل والوجود ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية عام١٩٩١، ص ١١٧ .

٥٦) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٥٩ .

٥٧) المرجع السابق ، ص ص ١٦٠ - ١٦١ .

٥٨) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٧١ .

٥٩) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٥١ .

٦٠) زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٢٢ .

٦١) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

٦٢) عبد القادر محمود : زكى نجيب محمود : فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ، ص١٠٥ .

٦٣) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

# ثانيا: المنهج الأصولى الكلامى عند أبو ريان

(دراسة تحليلية)

بسم الله الرحمن الرحيم

# المنهج الاصولى الكلامى عند أبو ريان

## مقدمة :

لقد انتهى علم الكلام فى القرون الاسلامية المتأخرة من القرن الخامس الهجرى إلى أن تداخلت مشكلاته مع مشكلات الفلسفة فخرجت منها كتابات كلامية فلسفية وتطورت مباحث علم الكلام وتداخلت مع الفلسفة منذ فترة مبكرة عند ابن سينا ومن تبعه. لكن معين العبقرية كان قد نبض فيما يختص بالبحث والنظر والاستقصاء فى علم الكلام بعد «عضد الدين الايجى» و «البيضاوى» و «التفتازانى» انتهى المتكلمون للخوض فى مسائل الفقه، بل والتصوف لاسيما فى المغرب، واستمر عصر الظلام الى منتصف القرن التاسع عشر حيث نجد أن هذا العلم قد أصبح إلى هذه الفترة من المباحث التى يعرف عنها علماء الدين والدارسين فى الأزهر الشريف كبرى الجامعات الاسلامية حيث نجد أن الدراسات اقتصرت على علوم الدين، ولو أن دارس العقيدة كانت تنصب دراسته على علم التوحيد وهو مبحث هام من مباحث علم الكلام، فكان الطلاب يحفظون البطون وشروحها بدون تجديد أو ابتكار أو محاولة لاعمال العقل، نظراً لما أصاب علم الكلام من وقوعه فى دائرة التحريم عند أهل السنة والسلفيين[١].

ولكن ظهور الشيخ محمد عبده ومصطفى عبد الرازق ومدرسته ومباحثهما التى كانت تدخل فى علم الكلام وفى دائرة حركة الاعتزال،

أى كأنها امتداد لهذه الحركة بعد أن خبئ نورها بعلم الكلام الاعتزالى فى مدرسة القاضى عبد الجبار وتلامذته حيث بلغت مباحث علم الكلام الذروة التى بدأت الابحاث الكلامية بعدها بالتقوقع كما ذكرنا (٢).

وقد كان موقف الشيخ محمد عبده هو موقف الرواد الأوائل فى علم الكلام اذ أن المقصود بعلم الكلام عند نشأته هو الدفاع عن العقيدة الاسلامية بأدلة عقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين من أهل البدع والفرق الضالة وغيرهم من المسيحيين واليهود وأصحاب الديانات الأخرى غير السماوية، وكان المسيحيون بصفة خاصة قد تسلحوا بالمنطق للرد على الاسلام وعقائده، وقد نقل الينا المترجمون من السريان كتباً تنطوى على أسئلة والردود عليها ، فيفترضون أن المسلم يسأل سؤالاً عن موضوع معين فى العقيدة قائلين انه اذا سألك المسلم عن كذا نرد عليه بكذا.

وهكذا نجد أن المسلمين قد وضعوا أيضا ردوداً على المسيحيين على هذا النسق بالرد على دعاوى المسيحيين وهجومهم على الاسلام. واذا تناولنا بالبحث القضايا التى تعرض لها الشيخ محمد عبده نجدها تتجه نحو هذا المسار فى الدفاع عن الاسلام، فقد رد على جبرائيل هناتو وتناول بالتفنيد دعاوى الماديين فيما كتبه فى الرد على المادية، وبدأ فى دفاعه عن الاسلام بالأساليب العقلية مفتتحاً باب الاجتهاد المعاصر بعد أن أغلقه الفقهاء منذ زمن بعيد(٣).

ويعد الشيخ محمد عبده فى اتجاهه الكلامى الرائد الأول المعاصر فى علم الكلام الحديث وتبعه تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق وكان بحق الرائد الثانى صاحب المدرسة الكبيرة فى علم الكلام المعاصر،

وكذلك فى اعادة النظر العقلى فى مباحث الفقه فاستند الى أصول الفقه لكى يعرض قيام النظر العقلى عند المسلمين قبل أن تظهر الفلسفة وتطغى بشكلاتها الملفقة على الفكر الاسلامى العقلى[٤] . وقد أشار إلى أنه لو ترك المسلمون وشأنهم لكانوا أقدر مايكونون على صياغة فلسفة اسلامية خالصة عن طريق تطوير مباحث أصول الفقه لولا أن فوجئوا بنقل التراث اليونانى الملفق اليهم والذى سيتضح من هذا البحث أنه كان يشكل جناية كبرى على الفكر الاسلامى النابع من صميم العقلية الاسلامية ، وأكبر دليل على هذا هو هذه الخبرة الفكرية التى نجدها فى كتاب الفارابى، « الجمع بين الحكمين » الذى تتضح من قراءته كيف أن التلفيق الذى حدث فى مدرسة الاسكندرية الفلسفية وتداخل الافلاطونية المحدثة مع سائر المذاهب الفلسفية كان لذلك أثره الكبير فى المشكلات الفلسفية التى تناولها المسلمون فى مذاهبهم.

ومن ثم فانه إذا أردنا أن تستمر مدرسة الشيخ محمد عبده فى دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة، فاننا سنلحظ ازهاراً كبيراً فى النظر العقلى عند المسلمين وذلك بتوجيه الابحاث الكلامية التى نرى قسما كبيرا منها يتجه الى الدفاع عن الاسلام فى مواجهة المذاهب المعاصرة، وقد حفلت المكتبة الاسلامية المعاصرة باشتات من الدراسات فى مواجهة الماركسية والوجودية ودعوة العلمانية، وكلها من المشكلات الكلامية التى تعد دراسات يواجه بها مفكروا الاسلام سواء كانت من الفرق الاسلامية نفسها مثل الاسماعيلية المعاصرة والقديانية والبهائية ومذهب الدروز والمذاهب النصيرية المعاصرة...الخ. هذا بالاضافة الى مواقف المسيحية المعاصرة التى يهاجم أصحابها الاسلام من ناحية

المشاكل التى تعرضوا لها وعلى سبيل المثال مشكلة تعدد الزوجات ومشكلة الميراث للمرأة الخ[٥]

وهكذا نرى أن مواجهة المسلمين للتيارات الألحادية المعاصرة التى تتسح بثقافة الغرب وحضارته إنما تقتضى منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلى للرد على هؤلاء المخالفين، وهو نفس الأسلوب الذى اتبعه الرواد الأوائل القدامى لعلم الكلام.

ومن ثم تأتى أهمية نشر هذه الدراسات التى تعد أساساً قوياً للدعوة الاسلامية وتحصين الشباب فى مواجهة الغزو الفكرى الغربى مع الاهتمام بروح العصر، واعادة الاجتهاد الى قوته فى حياتنا الفكرية بحيث نقضى على تقوقع بعض الفقهاء، وتمسكهم بنفس الاسلوب والروح التى سادت مباحث الفقه فى العصور السابقة، لأننا نواجه عصراً جديداً له متطلباته التى يتعين علينا أن نضعها فى الاعتبار حينما نواجه بهذه الهجمات الغربية الشرسة التى انطلق عقالها منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى الآن.

ومن ثم تأتى أهمية إظهار الأبحاث والباحثين الذين أسهموا فى هذا المضمار والذين يعدون بالفعل استمراراً للصيحة الكبرى التى بدا بها الشيخ محمد عبده.

لقد كتب الكثيرون عن الاستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق رائد الفلسفة الإسلامية المعاصر، أوفوا سيرته حقها فى عدة مؤلفات وأبحاث كثيرة. ويمكن الرجوع اليها ولاسيما فى أعمال مؤتمر مصطفى عبد الرازق الذى انعقد فى بلدة النشأة بمحافظة المنيا...

ولهذا سنكتفى هنا بالاشارة الى موقف ومنهج القطب الثانى، وأقصد الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الذى نخصص له هذا البحث، بوصفه أحد المفكرين النابهين المعاصرين ، الذى أسهم بجهد مشكور فى سبيل ارساء دعائم منهج جديد لدراسة الفكر الاسلامى برؤية معاصرة، متوخيا بذلك ترسيخ الوعى بحضارتنا العربية الاسلامية التليدة حتى نقف فى قوة وصلابة لمواجهة التيارات المغايرة للعقيدة الاسلامية السمحة.

على أننا لاننظر إلى الدكتور أبو ريان نظرة عابرة شخصية، بل نحن نميل إلى استكناه أفكاره واتجاهات التى تبدت فى سائر مؤلفاته، حتى نقدم صورة واضحة المعالم لهذه الشخصية الانسانية نباضة العطاء.

**أولا: سيرته وحياته:**

ولد مفكرنا الدكتور محمد محمد على أبو ريان فيلسوف الاسكندرية فى ٦ مايو عام ١٩٢٠ بحى باب شرقى بمحافظة الاسكندرية، وقد التحق كأقرانه بمدارس الثغر فى المرحلتين الابتدائية والثانوية حيث حصل على شهادة التوجيهية عام ١٩٤٠، وكان يتمتع بمواهب فكرية ونشاط اجتماعى ونبوغ سياسى وطاقات ابداعية تبدت أثناء دراسته بالجامعة وقد روى لنا الدكتور أبو ريان ماحدث له عندما كان يدرس بقسم الامتياز إذ جاء الأستاذ «ويزدم WISDOM " حينذاك وهو أستاذ المنطق ومناهج البحث بجامعة لندن ، وكان يقوم بتدريس هذه المادة مع الفلسفة المعاصرة لطلاب قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية، وقت أن كان الدكتور محمد على أبو ريان طالبا، وفى أحد الأيام وجه دعوته لطلبة القسم الى تناول الشاى معه فى منزله، وقرأ عليهم خطاباً وصل إليه من استاذه فى جامعة دبلن، وكان ويزدم قد أرسل اليه بحثاً عن الفيلسوف « باركلى Berkeley " قام به مفكرنا الدكتور أبو ريان ، وهو مازال طالبا باللغة الانجليزية، وجاء فيه بأفكار جديدة عن « باركلى »، فكتب استاذه من دبلن اليه يقول: اننى سعيد جدا لأن أقرأ لتلميذ مصرى من تلامذة تلميذى- يقصد الاستاذ ويزدم- يكتشف آراء «جديدة فى موقف الفيلسوف» «باركلى» لم يتوصل اليها خلال أربعين عاما، هى طوال مدة عكوفة على دراسة الفيلسوف «باركلى» واعطاه صورة من خطاب أستاذه، وكان سعيداً جداً بهذا الخطاب- وحينما تخرج أثناء الحرب العالمية الثانية وأرادوا تفضيل أحد الخريجين للبعثة إلى فرنسا غيره بدعم من القصر الملكى حينذاك

وتوقف الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى رئيس القسم فى ذلك الوقت عن الموافقة على هذا الأمر ، مصراً على قيام البعثة معه على الأقل، تدخل الأستاذ ى ويزدم "WISDOM" قائلا انكم تظلمون هذا الشباب ولست أدرى كم يمضى عليكم من الزمن حتى يتخرج لديكم أحد أمثاله، ذلك لأنه يعد فى أرفع مستوى لطالب الجامعات الأوربية الممتاز، لأن هذا أيضا هو رأى أستاذه يوسف كرم الذى كان يشيد به دوما كواحد من ألمع تلامذته الذين تلقوا عنه العلم وفهموه.

ولكن كل هذا لم يشفع له فى الحصول على البعثة، فانكب على حياة مليئة بالعلم والتحصيل والدراسة، وتصدر زملائه منذ المرحلة الابتدائية الى الجامعة لكى يجد نفسه فى أقل مستوي وظيفى حصل عليه المتأخرون فى جميع أقسام الكلية.

ومما هو جدير بالذكر أنه كان الأول على كل طلبة الكلية فى السنة الأولى لجميع الأقسام ، وكذلك كان الأول على الدفعة الأولى لمعهد علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، وهى المعادلة لدرجة الماجستير فى الاجتماع حيث أتيحت له فرصة دراسة علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والاحصاء على مستوي المعاهد المتخصصة، وعلى أيدى أساتذة معظمهم من الانجليز والفرنسيين لدرجة أن مدير المعهد الأوربى الجنسية أصر على ترشيحه لبعثة فى علم الاجتماع عام ١٩٥٠، ولكن رئيس القسم الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى تمسك برأيه وأصر على أن يكون سفره للخارج للتخصص فى الفلسفة.

وفى عام ١٩٤٤ تخرج الدكتور أبو ريان من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية، بعد أن حصل على درجة الليسانس بتقدير

جيد جداً، ثم التحق بالدراسات العليا بنفس الجامعة حيث نال درجة الماجستير فى الفلسفة وكان موضوع الرسالة «شهاب الدين السهروردى المقتول» وذلك عام ١٩٤٩مع مرتبة الشرف، كما حصل على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية من ذات الجامعة عام ١٩٥٠ بتقدير جيد جداً.

عمل مدرساً بالمرحلة الثانوية بمدرسة الرمل الثانوية بنين فى الفترة من ١٩٤٧-١٩٤٩.

ثم عين مدرسا مساعداً بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٥٠.

سافر مبعوثاً الى فرنسا عام ١٩٥٠ حيث التحق بجامعة باريس، وسجل لدرجة الدكتوراه فى الفلسفة وكان موضوع رسالته «انتقال نظرية المثل من افلاطون الى المدرسة الأفلاطونية الاسلامية». وقد حصل على درجة دكتوراه الدولة من السربون بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى عام ١٩٥٦.

عاد سيادته من البعثة حيث شغل وظيفة مدرس للفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٦.

أعير للتدريس بجامعة بنغازى بليبيا فى المدة من ١٩٥٨ - ١٩٦٢، ثم عاد إلى أرض الوطن حيث رقى الى درجة أستاذ مساعد للفلسفة عام ١٩٦٣.

سافر بالاعارة للتدريس بجامعة بيروت العربية فى الفترة من ١٩٦٨ حتى ١٩٧١، وقد رقى إلى درجة أستاذ كرسى الفلسفة وتاريخها عام ١٩٦٩ اثناء تواجده بالخارج.

عين رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٧٢.

ثم أعير للتدريس بجامعة بيروت العربية فى المدة من ١٩٧٥-١٩٧٩، حيث عين رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بها من ١٩٧٥-١٩٧٧، وقد عين عميداً لكلية الآداب جامعة بيروت العربية من ١٩٧٧-١٩٧٩.

عين رئيساً لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية من اكتوبر ١٩٧٩ حتى اكتوبر ١٩٨١.

عمل أستاذا زائراً لجامعة الرباط بالمغرب فى المدة من ١٩٨١ حتى ١٩٨٢.

كما سافر بالاعارة للتدريس بجامعة أم درمان بالسودان فى المدة من ١٩٨٢ - ١٩٨٣.

عاد إلى الوطن حيث عين أستاذاً متفرغاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية من ١٩٨٣ -١٩٨٤.

عين مديراً لمركز التراث القومى والمخطوطات بجامعة الاسكندرية من عام ١٩٨٤ الى أن توفى الى رحمة مولاه يوم ١١ يوليو ١٩٩٦م.

وقد شارك فى العديد من المؤتمرات العلمية، فكان خير ممثل لبلاده ومنها:

١- مؤتمر الخرطوم لاتحاد الجامعات العربية ١٩٦٤.

٢- مؤتمر أحمد فكرى بجامعة الاسكندرية عام ١٩٦٥.

٣- مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس ١٩٧٢.

٤- مؤتمر الفارابى ببغداد العراق ١٩٧٧.

٥- مؤتمر حقوق الانسان بجامعة الزقازيق ١٩٧٨.
٦- مؤتمر الخرطوم للدراسات الاسلامية السودان ١٩٧٩.
٧- مؤتمر سيبويه - بشيراز - ايران ١٩٨١.
٨- مؤتمر الفلسفة بطرابلس - ليبيا ١٩٨٢.
٩- مؤتمر التراث الشعبى - الدوحة - قطر ١٩٨٣.
١٠- مؤتمر تصنيف التراث الشعبى الدوحة بقطر ١٩٨٣.
١١- مؤتمر أزمة المنهج فى العلوم الانسانية بالجزائر ١٩٨٦.
١٢- مؤتمر اصلاح الطرق الصوفية بالجزائر ١٩٨٧.
١٣- مؤتمر الديمقراطية وحقوق الانسان المنعقد فى لشبونة بالبرتغال من ١٨-١٩٩٠/١١/٢٤.

******

وهكذا يمكننا أن نتبين فى جلاء ووضوح من هذه العجالة السريعة لسيرة وحياة أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان الحافلة بالحيوية والنشاط العلمى المتدفق، والعطاء الدائم المتجدد، كأحد عمالقة الفكر الفلسفى، المعاصر ، الذى ننهل من عصارة فكرة ، وخلاصة تجاربه الشئ الكثير، سواء فى مرحلة الدراسة والتحصيل، أم فى مرحلة الأستاذية، فقد حرص على ازكاء روح المعرفة الانسانية، ولنا فى سفرياته المتعددة فى ربوع الوطن العربى الكبير من المشرق إلي المغرب، وماتحمله من عناء السفر، ومشقة الترحال ، ووحشة الاغتراب عن أرض الكنانة، خير دليل على ايمان راسخ بالتفانى فى سبيل نشر الثقافة والفكر الاسلامى.

**ثانيا: مؤلفاته:**

لقد ألف أستاذنا الدكتور محمد أبو ريان كتباً وأبحاثاً كثيرة، تنم عن خصوبة انتاجه وغزارته، فضلا عما تتحلى به هذه الكتابات من بساطة الأسلوب، ووضوح العبارات ، والاقتدار فى التناول لموضوعات الفلسفة فكانت أبحاثه رحلة موفقة فى أرجاء الفكر الفلسفى الفسيح منذ بداياته الأولى عند اليونان حتى تاريخنا المعاصر.

ولعل ماتتميز به كتابات مفكرنا الدكتور أبو ريان انطلاقها عن عقلية اسلامية تلتزم بكتاب الله وسنة رسوله الكريم. وهذا ما نلمسه من قراءة هذه المؤلفات، نعرضها على النحو التالى:-

**أ- المؤلفات :**

١- أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى.

٢- تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ١: من طاليس الى أفلاطون.

٣- تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ٢ : أرسطو والمدارس المتأخرة.

٤- تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام : المقدمات- علم الكلام- التصوف الاسلامى.

٥- تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام : الفلسفة الاسلامية.

٦- تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة الحديثة.

٧- الفلسفة ومباحثها.

٨- النظم الاشتراكية، مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية.

٩- ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون «الفيلسوف هنرى برجسون».

١٠- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة.

١١- قراءات فى الفلسفة الاسلامية.

١٢- هير يطس وأثره فى الفكر الفلسفى المعاصر.

١٣- سر المنطق الصورى ومشكلاته.

١٤- الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر.

١٥- الحركة الصوفية فى الاسلام ( تحت الطبع).

١٦- المنهج فى العلوم الانسانية « من جهة النظر الاسلامية » (تحت الطبع).

ب- التحقيق :

١٧- هياكل النور للسهروردى الاشراقى: تحقيق ودراسة.

١٨- اللمحات فى الحقائق للسهروردى الاشراقى: تحقيق ودراسة.

١٩- كتاب المسائل فى الطب لحسنين بن اسحاق: تحقيق ودراسة موسعة مع آخرين.

٢٠- تواريخ الحكماء للشهرزورى: مراجعة ومقدمة وتحقيق (تحت الطبع).

جـ- الابحاث :

٢١- بين الغزالى وديكارت بحث نشر بمجلة الشرق الجديد.

٢٢- صور الجهاد فى الاسلام بحث ألقى بجامعة بنغازى بليبيا.

٢٣- نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا بحث نشر بمجلة آداب اسكندرية.

٢٤- أبو العلا عفيفى ومدرسة الاسكندرية الفلسفية بحث نشر بمجلة آداب اسكندرية.

٢٥- تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون بحث نشر بمجلة عالم الفكر.

٢٦- الماركسية بين العلم والدين بحث نشر بالمجلة العربية .

٢٧- بين النحو والمنطق بحث القى بمؤتمر سيبويه بشيراز.

٢٨- الاشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية: مناقشة قضية المصدر الايرانى - بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى الاشراقى.

٢٩- بين اللغة والمنطق عند الفارابى بحث نشر بمؤتمر الفارابى ببغداد.

٣٠- أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى بحث القى بمؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس.

٣١- مصطفى عبد الرازق ومنهجه فى الفلسفة الاسلامية: بحث القى فى ذكرى وفاة مصطفى عبد الرازق.

٣٢- تدريس المواد القومية فى الجامعات بحث القى فى مؤتمر الخرطوم لاتحاد الجامعات العربية.

٣٣- أسباب القصور فى تطبيق حقوق الانسان فى بعض الدول النامية بحث ألقى فى مؤتمر حقوق الانسان بجامعة الزقازيق.

٣٤- الدكتور عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر) الصوفى المعاصر بحث ألقى فى ندوة بمناسبة ذكراه فى الاسكندرية.

٣٥- جماليات الفن الاسلامى بين الدين والمد الحضارى بحث ألقى فى مؤتمر أحمد فكرى بالاسكندرية.

٣٦- تصنيف التراث الشعبى بحث القى بالدوحة عام ١٩٨٣.

٣٧- منهج جديد لدراسة الفلسفة الاسلامية بحث القى فى مؤتمر الفلسفة بطرابلس بليبيا.

٣٨- أزمة المنهج فى العلوم الانسانية بحث القى فى مؤتمر الجزائر ١٩٨٦.

٣٩- اصلاح الطرق الصوفية بحث القى فى مؤتمر الجزائر ١٩٨٧.

٤٠- ثقافة الاسكندرية وأثرها فى حضارات العصر القديم وخاصة في الفكر الفلسفى المعاصر بحث القى فى مؤتمر جامعة الاسكندرية ١٩٨٧.

د- مقالات فى موسوعات:

٤١- مقالات فلسفية متعددة فى كتاب القيم الثقافية العربية باشراف اليونسكو.

٤٢- مقالات عن بعض الاعلام فى المعجم الفلسفى باشراف لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب.

٤٣- مقالات عن السهروردى وابى البركات البغدادى وابن زيلا فى دائرة معارف آل البيت بالاردن ١٩٨٩.

٤٤- مقالات فى موسوعة الاسلام والعلماء المسلمين دار المستقبل للنشر.

ومما يسترعى النظر فى الانتاج العلمى لأستاذنا الدكتور أبو ريان، أنه يكشف بجلاء عن تنوع هذا الانتاج، وغزارته، فضلا عن أهمية م وضوعاته فى مجال الفكر الفلسفى بعامة ، والفكر الاسلامى على وجه الخصوص، حيث تمثل كتاباته فى الفكر الاسلامى، الجانب الأوفر، وتحتل مكانة بارزة بين سائر مؤلفاته.

والحق أن مؤلفاته تتميز بالأصالة والعمق مع جزالة الاسلوب وتمكن من اللغة الفلسفية، والاقتدار فى معالجة مسائلها، الأمر الذى يترجم عن حماس متدفق، وروح وثابة ، وعقل نابه يتحرى الموضوعية، ويتأسى بنور الاسلام، فضلاً عن أنه من دعاة تجديد الفكر الاسلامى، ورفضه المطلق لدعاة الجمود والتغريب على السواء ، وقد ظهر هذا بوضوح فى كتابه: «الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر» وفى اتجاهه لاحياء موقف الاعتزال العقلى فى الاسلام، ورفضه الشديد لتيارات الفرق الباطنية المارقة عن الاسلام، والتى تشكل - فى نظره - خطورة بالغة على المسيرة الاسلامية المعاصرة الخالصة، سواء من الناحية الثقافية أم من الناحية السياسية. فضلاً عن الناحية العقائدية التى تستند- فى نظره - الى الكتاب والسنة، وأصحاب أهل الرأى من غير المغالين فى التأويل أو الابتداع.

وقد جاءت كتاباته عن اسلامية المعرفة اسهاماً موفقا، وجديداً فى هذا المجال الذى هو موضوع الدراسات المعاصرة فى الفكر الاسلامى.

**ثالثاً: أبعاد حياته السياسية والاجتماعية والثقافية:**

كان مفكرنا الدكتور أبو ريان منذ التحاقه بالجامعة كطالب يعمل من أجل القضية العربية، والتجمع العربى، ومشكلة فلسطين، قبل أن تنشأ الجامعة العربية بصورتها الرسمية عام ١٩٤٥. اذ كان نائباً لرئيس رابطة العروبة بجامعة فاروق الأول حينذاك.

وقد روى لنا الدكتور أبو ريان جانباً من نشاطه السياسى بقوله: «وعندما تخرج انحصر نشاطه فى العمل السياسى العربى ، فانضم الى الاتحاد العربى العام وأصبح نائباً لرئيسه بالاسكندرية. وكان أول مظهر من مظاهر انتمائه هو قيامه وزملائه بأول احتفال - بعد الحرب العالمية الثانية بالاسكندرية - بيوم وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥، حيث قامت المظاهرات بمدينة الاسكندرية، وخرجت جامعة فاروق الأول وقتذاك- جامعة الاسكندرية الآن- والأساتذة مرتدين الأرواب الجامعية فى نظام وتتابع دقيق. واصطدمت هذه المظاهر بجنود الاحتلال الانجليز، حيث أحرق كشك الشرطة العسكرية البريطانية، الذى كان موجوداً فى هذه الآونة مكان وقوف السيارات أما مبنى الغرفة التجارية بمدينة الاسكندرية. وكذلك اشتبك المتظاهرون مع اليهود فى شارع التتويج - محمد كريم الآن - واستمرت المظاهرات حتى المساء ، واعتقل فيها الشاب محمد على أبو ريان باعتباره أحد كبار المنظمين لهذه المظاهرات»

ويواصل الدكتور أبو ريان حديثه موضحاً لنا كيف تشعب عمله السياسى العربى، فمن أشرافه على مكتب اللاجئين الفلسطينيين، ومحاولة ايجاد أعمال مناسبة لهم الى جمع الأدوية من صيدليات الاسكندرية، وارسالها الى فرقة الشهيد أحمد عبد العزيز الفدائية فى

فلسطين، الى تشكيل المتطوعين لانقاذ فلسطين، الى جمع التبرعات من أهالى الاسكندرية وحتى من يهود الاسكندرية أنفسهم ، لتمويل الكفاح الفلسطينى.

ولكننا نلاحظ مع ذلك - كما قال الدكتور أبو ريان - أن أهم مشكلة كانت تواجه المجاهدين هى تزويدهم بالأسلحة والذخائر، وقد شكلت لجنة عسكرية مختلطة ، كان المؤرخ له عضوا فيها ، حيث كان يذهب أعضاء اللجنة لجمع مخلفات الحرب العالمية من الأعراب. وكان اليهود يتسابقون اليها لشرائها من الأعراب عن طريق مرسى مطروح، وشحنها فى مراكب شراعية الى «يافا» أو تل أبيب فيما بعد.

وقد ترأس مكتب النشر بالاتحاد العربى ، وأصدر أول كتاب عن المشكلة الفلسطينية بعنوان «كيف سقطت حيفا» ، وبعض المشاهد المؤلمة من دير ياسين وقبية وغيرها من المذابح الاسرائيلية فى فلسطين.

وقد نوه الاستاذ قدرى طوقان فى موسوعته الفلسطينية عن الأعمال التى قام بها مفكرنا الدكتور أبو ريان من أجل قضية فلسطين وكذلك أشاد مفتى فلسطين الأسبق الحاج أمين الحسينى بجهود أستاذنا وزملائه فى دعم الكفاح الفلسطينى، سواء عن طريق جمعية الوطن العربى التى أشرف عليها هو وزملائه بالاسكندرية أو عن طريق الاتحاد العربى العام بالقاهرة أو عن طريق الهيئة العليا لانقاذ فلسطين، التى انضم اليها سائر الاحزاب من بينها جماعة الاخوان المسلمين فى الاسكندرية.

وازداد نشاط أستاذنا أبان هذه الفترة بالخطب والندوات فى النوادى والمساجد دفاعا عن قضية فلسطين، وكذلك بالنشر فى الصحف.

ولم يلبث أن سافر للتدريس بالعراق ٤٦-١٩٤٧ لكى يتابع نشاطه العربى- بقوله- ففى اللحظة الأولى التى حط فيها رحاله فى فلسطين قبل الاحتلال، واجه معاملة خشنة ، سواء أكانت من اليهود أو الانجليز فى فلسطين ، وهو مسافر بالقطار أو بالسيارة من حيفا إلى جسر بنات يعقوب (فى هضبة الجولان الحالية) ويستطرد الدكتور أبو ريان حديثه حول بعض المواقف التى تعرض لها فى ذلك الوقت بقوله: «... وفى دمشق استطاع اليهود أن يسرقوا جواز سفره هو وزوجته فى ساحة سوق الحميدية بدمشق، وكانت الشرطة السورية يقظة جداً، فلقد استطاعت القبض على هذه العصابة وأفرادها ، وفى طريقهما الى فلسطين استعاد جوازى السفر بعد بضع ساعات من سرقتها. ومكث أستاذنا الدكتور أبو ريان فى دمشق بضعة أيام أسس خلالها فرع للاتحاد العربى بدمشق . ثم سافر الى بغداد بالسيارة لكى يعاود نشاطه العربى أيام حكم «نور السعيد» صاحب الكتاب الأزرق، وما شبهه من مشاريع مشبوهة. ودمج الكثير من المقالات عن الحركة العربية ودعم جريدة الاتحاد العربى ، ولكن الوطنيين فى بغداد أسروا اليه ان هذه الجريدة تنطق بلسان دعاة الاستعمار واتباع الملك عبد الله الذى لم يكن موقفه واضحاً مع التكتل العربى حفاظاً على حقوق الفلسطينيين. ولم يلبث أن تحول عن جريدة الاتحاد العربى فى بغداد ، وبدأ فى حملة صحيفية بجريدة السياسة التى كان يرأس تحريرها السيد ناظم القدسى.

وظهرت هناك مشكلة تحيز نور السعيد لحزب الأمة الانفصالى فى السودان، فصرح نور السعيد قائلا: إن مصر تشكو من الاستعمار البريطانى ، فكيف يحق لها اذن أن تستعمر السودان؟

ويستطرد الدكتور أبو ريان حديثه قائلا: وكان المصريون فى ذلك الوقت ينادون بوحدة مصر والسودان، وشمر أستاذنا عن سواعده لكى يكتب سلسلة من المقالات النارية عن هذه المشكلة، وحقوق مصر فيها بعنوان « أضواء على المشكلة السودانية » ، وقد اتضح له من كثرة الرسائل التى تلقاها من القراء أن العراقيين لم يكونوا يعرفون شيئا عن هذه القضية، وطالبوا بالمزيد من المعلومات والايضاحات عنها. وحينما اشتدت لهجة المقالات، تحادث نور السعيد مع القائم بالأعمال المصرية فى بغداد ، وطلب اليه ابعاد أستاذنا الدكتور أبو ريان لتدخله فى الشئون السياسية، وحينما واجه أستاذنا القائم بالأعمال المصرى طلب اليه بصريح العبارة الا يتابع هذه المقالات قائلا له : « انك جئت هنا كخوجة فحسب. وماذا نفعل نحن إذا كنت تشتغل أنت وأمثالك بالسياسة؟ فرد عليه أستاذنا قائلا: أولا أننا لم نسمع أى شئ عن تدخل السفارة المصرية، لايضاح الأمور عن المشكلة السودانية للعراقيين. وثانيا إن هذه مشكلة قومية، وليست مشكلة سياسية يحق للدبلوماسيين وحدهم أن ينفردوا بها » . وخرج أستاذنا من مبنى السفارة المصرية ليكون أشد حماسة فما أن ظهر مقاله الأول فى جريدة السياسة حتى أصدر نور السعيد أمراً بابعاده وعدم عودته إلى العراق بعد هذا ، وكان موكب خروجه بالسيارة من بغداد إلى مشارف ما يعرف الآن بمطار بغداد يتكون من رطل كبير من السيارات، أخذت تحيى زستاذنا إلى أن غابت سيارته فى الأفق.

وظل أستاذنا على علاقاته الأخوية الطيبة مع شباب العراق ورجاله الوطنيين، إلى أن قامت الثورة المصرية عام ١٩٥٢. وكان بعض

الوزراء الذين حكموا من خلال الثورات العراقية المتتابعة من بين تلامذته، فضلا عن طلابه الأكاديميين الذين كانت لهم الصدارة فيما بعد سواء «بالجامعات العراقية أو فى المراكز الحكومية الكبرى».

ويستأنف الدكتور أبو ريان حديثه ، حيث يوضح أنه فى مصر توثقت الروابط بينه وبين زعماء الحركة العربية من العرب والمصريين ، فكان على صلة بالأمير الخطابى رئيس مكتب المغرب العربى بالقاهرة، وبالحبيب بورقيبه الذى كان مهاجراً الى مصر ، وبممثلى الجزائر والمغرب فى مصر ، وببعض زعماء سوريا مثل جميل مردم وشكرى القوتلى ... الخ.

وحينما اجتمع أول مؤتمر ثقافى عربى فى دائرة الجامعة العربية، تقدم استاذنا بأول اقتراح لانشاء دائرة معارف عربية ، وكان المشروع تفصيليا متضمنا سائر أوجه الأبواب التى تتضمنها أى دائرة معارف شاملة.

وحينما سافر الى فرنسا لطلب العلم انضم الى دعاة حركة التحرير الجزائرية بزعامة أحمد بن بيللا، وقد شكل هذا الانضمام خطراً على مواصلة دراسته بالسربون فى أواخر أيامه ، لولا أن وجد دعما قويا من أساتذته الفرنسيين للنجاة من الابعاد من فرنسا.

وظلت علاقاته مستمرة فيما بعد مع الزعامات العربية فى المشرق العربى، وقد أهدى اليه الزعيم المغربى علال الفاسى كتابه «فى النقد الذاتى». وكان هو الذى اصطحب الحبيب بورقيبه فى الاسكندرية، لتعريفه بعبد الرحمن عزام أمين الجامعة العربية فى ذلك الوقت ، وفى مقابلة عاصفة اندفع فيها الحبيب بورقيبه ليهاجم عبد الرحمن عزام بعد

أن ذكر عبد الرحمن عزام، أن الجامعة العربية قد كرست نشاطها لمواجهة الاستعمار البريطاني في المشرق، وأنه ليس في وسعها أن تحارب في جبهة الاستعمار الفرنسي، الذي كان يرسخ على صدور المغرب العربي بقوة واقتدار في ذلك الوقت، وكان رد الحبيب بورقيبه على عبد الرحمن عزام مثيراً وقوياً، حيث قال له : ان هذا الشاب - يعني استاذنا الدكتور أبو ريان- يدرك أسس القومية العربية ومبادئها الحقة.

وحينما ذهب للتدريس بجامعة بنغازي عام ١٩٥٨ أخذ يبث روح الجهاد العربي في نفوس تلامذته - كما كان يفعل دائما- سواء في مصر أم في العراق وقد اشترك سراً في التدعيم الفكري لأول ثورة ليبية سميت بثورة المرج وألقى القبض على زعمائها، فقد اكتشفت الحكومة الليبية كيف أن أستاذنا كان مستشارها الفكري الأول، لأن تلامذته هم معظم الذين قاموا بها، ولكن الله حفظه من مصير مؤلم، بسبب تواجده في مصر في آخر أيام اعارته قبل كشف الثورة.

وقد كان عليه أن يقوم بدور فعال في توجيه طلابه بعيداً عن جامعات الاستعمار في انجلترا وأمريكا، فأصروا على الالتحاق بعد التخرج في جامعات فرنسا وألمانيا بحسب نصائح أستاذنا لهم. ولم يلبث الاستعمار في ليبيا أن اكتشف هذا الأمر، بالاضافة إلى مابثه استاذنا فيهم من روح النفرة العربية، ودعوتهم الى لقاء الزعيم أحمد بن بيللا في بنغازي مع أن الحكومة كانت قد أصدرت أمراً بضرورة مقاطعة الأساتذة والطلبة لاستقبال الزعيم الثائر الجزائري، وقد علموا في يومها أن تلامذة أستاذنا هم الذين قادوا المسيرة للحفاوة بين بيللا ، وقد أصبح هؤلاء التلاميذ فيما بعدهم القابضين على ناصية الحكم في كل

الوزارات في ليبيا، ولا سيما بعد ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩، ومنهم وزراء ورؤساء للهيئات العامة ..... الخ.

ومما يذكر انه حين اشتداد وطأة الثورة في الجزائر، اجتمع أستاذنا في الاسكندرية بلفيف من زعماء هذه الثورة ، واستفسر منهم عن سبب التأخر عن انشاء حكومة جزائرية في المنفى، فأسروا اليه بأن جمال عبد الناصر لم يكن يرى أن الوقت مناسباً لانشاء هذه الحكومة ، وسرعان ماذعى أستاذنا لاجتماع عاجل لمجلس ادارة الاتحاد العربي، وأصدر قرارا تاريخيا يعتبر من وثائق الثورة الجزائرية، وطالب فيه بضرورة انشاء حكومة جزائرية مؤقتة في المنفى، ونشرت جريدة الاهرام حينذاك هذا القرار في (مانشت عريض بالمداد الأحمر)، وعلى أثر ذلك قامت الدعوة إلى تكوين هذه الحكومة التي تم انشائها بالفعل فيما بعد.

وعاد أستاذنا الدكتور أبو ريان الى مصر ليكرس معظم الوقت للابحاث الأكاديمية، وللتدريس في الجامعة، بعد أن ألغت الثورة النشاط العربي وقصرته على ضباطها الذين كان معظمهم لايعلمون شيئا عن هذا الكفاح، بل وغير مؤمنين به باستثناء جمال عبد الناصر.

وفي بيروت تكونت حول أستاذنا عصبة عربية جديدة من الشباب، ولكن ظروف الحياة السياسية في لبنان ، والتوتر الطائفي بها دفعه الى الاعتكاف طلباً للعلم وتجويداً للتدريس، وتكرر ذلك في المرة الثانية من ذهابه الى بيروت في أواخر السبعينيات.

لقد حرص استاذنا الدكتور أبو ريان خلال تواجده في بيروت على عقد اجتماعات للجنة الاتحاد العربي، حيث التقى مع أقطاب الموارنة والمسلمين للتباحث في شئون الصراع الطائفي في لبنان العزيز ، وكان

رأيه الذى أدلى به فى صراحة، أثناء احدى جلسات المؤتمر، الذى كان يصاحبه فيها المرحوم الدكتور عزت عبد الكريم مدير جامعة عين شمس فيما بعد، إن الخطأ يكمن فى التربية الأساسية فى لبنان، فاذا أرادوا القضاء على الطائفية، فانه يجب عليهم أن يبدأوا من مرحلة الصفر، وهى مرحلة التعليم الأساسى، فلا تخصص كل طائفة معاهد خاصة يشيع فيها الطائفيين، مما يكرس للانفصال والتباعد الاجتماعى والسياسى لهذه الطوائف، وقد أقر المجتمعون - باجماع الآراء - على صحة هذا الرأى، ولازال هذا الرأى هو الرأى الوحيد لانقاذ لبنان من الطائفية المدمرة، حتى بعد التوافق الأخير، كنتيجة لاتفاقية الطائف التى وضعت الأسس لاعادة تكوين لبنان الجديد، وهو نفس الرأى الذى نوه عنه أستاذنا فى مقالاته بجريدة الاهرام فيما بعد.

وكذلك فان أستاذنا كان له نشاط اسلامى بارزا ومرموقا، دعما للدراسات الاسلامية فى جامعة أم درمان بالسودان، سواء فى الجامعة أم فى وسائل الاعلام من صحافة واذاعة أو فى المؤتمرات.

وكانت المغرب آخر المحطات العربية التى زارها استاذنا، فجدد علاقاته بزعماء المغرب الذين كان قد التقى بهم من خلال مكتب المغرب العربى بزعامة الأمير الخطابى، وتعرف على زعماء الحركات الجديدة فى المغرب فى حذر شديد، وأحس بقوة- الروح القومية لاسيما فى مدينة فاس، وفى مدينة الدار البيضاء بالذات، حيث كان يقوم بالقاء الدروس عند انشاء أول جامعة بها.

وعاد أستاذنا مرة ثانية الى زاويته العلمية، ليعكف على التأليف ومراجعة الكتب والابحاث، والاشراف على الرسائل والكتابات

فى الصحف فى جو يكاد يشعر فيه بالاختناق نتيجة لانهيار المثل وانتكاس القيم الاخلاقية.

وفى مقهى الشانزليه بالاسكندرية كانت لاستاذنا لقاءات صيفية مستمرة خلال فترة الصيف، كل عام مع نخبة من كبار الأدباء والمفكرين، وعلى رأسهم الاستاذ توفيق الحكيم، والاستاذ نجيب محفوظ ، حيث كانت تدور مساجلات بينه وبين القطبين الكبيرين حول قضايا الفن الفلسفى والآداب ، لاسيما مايتصل منها بذكريات الحكيم فى باريس عن الفن والفكر فى عاصمة النور، وقد أعجبا بشخصيته أيما اعجاب. وكتب استاذنا فى جريدة الاهرام عن مساجلاته مع توفيق الحكيم.

وقد روى لنا الدكتور أبو ريان مناقشة دارت بينه وبين الفيلسوف الوجودى سارتر حول مسألة المسئولية الاجتماعية ، فقال: « وفى الاسكندرية أيضا ، التقى أستاذنا مع الفيلسوف الفرنسى الوجودى جان بول سارتر فى ندوة عامة ، وكانت تصاحب سارتر فيها سيمون دى بوفوار. وكان أستاذنا الدكتور أبو ريان يقوم بالترجمة والتعليق من الفرنسية الى العربية وبالعكس لاصحاب التساؤلات من جمهور الحاضرين، وقد ناقش أستاذنا الفيلسوف الكبير فى عدم اقتناعه بالمسئولية الاجتماعية فى نطاق المذهب الوجودى فى مرحلته المبكرة، فطلب اليه سارتر أن يلتقى به بعد المحاضرة لايضاح وجهة نظره، ولكن الوقت لم يتسع لهذا اللقاء. وحينما كتب سارتر عن انطباعاته فى مصر فى مجلة " Espirt " الفرنسية ، ذكر بالنص: انه وجد فكراً فى الاسكندرية.

وقد كانت لاستاذنا مواقف نذكرها مع الاساتذة الزائرين الأجانب، حيث دخل معهم فى حوار مثمر أشادوا به ، ومنهم أستاذ استرالى من جامعة سيدنى، وآخر ايرلندى ، وثالث اسبانى من جامعة سراقسطة، حيث ذكر أنه استفاد كثيرا من مناقشات استاذنا الدكتور أبو ريان فى محاضرته عن ابن باجة الأندلسى . وذلك فى شتاء عام ١٩٩٠.

ونود أن نذكر فى هذا الصدد هذه الشهادة التى جاءت على لسان الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى حال تقديمه لكتاب: تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان من طاليس الى أفلاطون - كان قد نشره أستاذنا الدكتور أبو ريان - حيث قال: « ... هذا الكتاب الذى بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً، متتبعاً مصادر الفلسفة اليونانية، ونشأة مدارسها ليقف وقفة طويلة عند أفلاطون والكتاب يشهد بفهم طيب للفلسفة، وتتبع صادق لمشاكلها، وعرض واضح يقرب الفلسفة الى طلابها، ولاغرابة فى هذا فان المؤلف قد استكمل تكوينه العلمى على خير وجه »(٦).

وقد اهدى اليه المرحوم الدكتور محمود قاسم عميد دار العلوم السابق، احدى كتبه، اعترافاً بفضله ، وأصالته العلمية ، فقد ذكر له بالفعل أنه أعجب كثيراً بكتابه: عن أصول الفلسفة الإشراقية، الذى أصبح الكتاب الوحيد بالعربية، والذى صار نهباً للكثير فيما بعد ، وهذا ينطبق بالفعل على سائر كتبه، منها كتاب فلسفة الجمال الذى انتشر بدوره فى مؤلفات الكثيرين ممن كتبوا فى هذا المجال.

كما أشاد الاستاذ الكبير نجيب محفوظ بكتابه عن: الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ، الذى صدر عام ١٩٨٥، وقال عنه - على صفحات جريدة الاهرام : أنه أهم كتب ثلاثة ظهرت فى هذه السنة.

تلك بعض اللمحات المضيئة من حياة مفكرنا الدكتور أبو ريان، التى تجسد بصدق عن شموخ المعرفة، وجزالة فى العطاء، وشجاعة فى القول، وتفانى فى سبيل المبدأ واعلاء لكلمة الحق، وتسامى لمعانى القيم النبيلة، والدفاع عن الحرية دون خوف أو وجل، فقاوم منذ أن كان طالبا سياسة الاحتلال البريطانى ، وعارض مطامع الاستعمار فى كل صوره، وفضح مساوئ النظم الاستبدادية المشبوهة، ولم يكف عن الدعوة الصادقة لتحرير الانسان من براثن الجهل والتخلف ، وابشاره لرسالته كاستاذ يحمل أمانة الكلمة، ويعمل على نشر الثقافة والمعرفة فى ربوع الوطن العربى، فلم يدخر جهداً فى محاولة بث الروح الوطنية، واشعال جذوة القومية فى مصر وفى مختلف البلاد العربية.

لقد كان من حسن حظى أن تتلمذت فى جامعة الاسكندرية، على أستاذ جليل ومربى بار، وشخصية فذة، اجتمعت فى شخصه العالم الانسان ، والابوة الحانية، والعطاء المتدفق ، والذود عن الكرامة ، وهذه الخصال الحميدة يأنس بها المرء حين يلتقى به، سواء فى رحاب الجامعة أو خارجها.

وما نظننا مسرفين حين نلاحظ أن هذه الخصال النادرة، قد تحققت فى أبدع صورها عند أستاذنا الدكتور أبو ريان رحمة الله عليه ، نتوخى خطاه ونستلهم من فكره وعلمه ، اذ يرجع الفضل اليه فى انشاء مدرسة فلسفية كاملة ، من بين تلامذته المخلصين وتلامذة تلامذته فى الاسكندرية وغيرها من البلاد العربية .

## رابعاً: منهجه فى البحث وإسهامه الفكرى الإسلامى

إن الإسلام هو الدين الذى شرف بالدعوة إليه محمد رسول الله، ودعا إليه اثنين وعشرين عاماً (٦١٠-٦٣٢ ميلادية).. ورأس أركان الإيمان فى الإسلام التوحيد.

وهو الإيمان بأن الله واحد لاشريك له (لايشركه إله آخر فى تدبير العالم ولايشبهه أحد من خلقه فى صفة من صفاته ولاهو يشبه خلقه فى صفاتهم). والإيمان وحده فى الإسلام لايكفى، بل لابد من العمل الصالح.

وكذلك أمر الإسلام بالإيمان باليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشره، والأخلاق فى الإسلام جزء من الدين. إن الصدق وطاعة الوالدين والإحسان إلى المحتاجين وترك إيذاء الناس، والنظافة والعدل أمور تلحق فى الإسلام بالتعبد، بل هى فوق التعبد العادى أحيانا (٧).

وعلى الرغم من أن القرآن لايعد فى جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذى نعهده فى تصانيف العلوم، إلا أن آياته الشريفة تحث المؤمنين وغيرهم على النظر فى ملكوت السموات والأرض والتأمل فى بديع مخلوقات الله وعجائب صنعه، حتى يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه، فتكون الموجودات دالة على وجود موجدها. يقول تعالى: «أو لم ينظرو فى ملكوت السماوات والأرض وماخلق الله من شئ وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون» (٨).

وقوله تعالى: «إن ربكم الله الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً

والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الإله الحق والأمر تبارك الله رب العالمين»[٩].

والذى لاشك فيه أن للفلسفة فى الإسلام مكانة خاصة، فقد عرف المسلمون الفلسفة بعد أن فتحوا الأمصار، وأقاموا امبراطورية واسعة الأرجاء مستقرة البنيان لنشر لواء الدين وإعلاء كلمته. فكانت الدولة الإسلامية فى بداية عهدها دولة دينية قبل كل شئ. وكان الدين حديث العهد (بالبلاغ الأمين على لسان النبوة)، فلا مناص أن يكون هو المرجع لكل شئ يمس الأفكار والعقائد من قريب أو بعيد .

وغنى عن القول أن الإسلام يحث على التفكير ، ويجادل المفكرين بالمنطق والحجة العقلية - فليس فيه إذن مايناهض قيام حركة عقلية ابتداء، وإن كان النظام العام لايبيح الخروج عن حدود الشرع فيما رسم للناس من عقيدة وسنة .

فلما عرف المسلمون بعد ذلك الفلسفة اليونانية، وترجمت آثارها إلى لغة القرآن، كان من الأمور الطبيعية أن ينظروا فيها من موقفهم ذلك، وهو موقف المتدين المتحرج .

فالطيب فى تلك المناهج والمذاهب العقلية الجديدة هو مايوافق الدين وأعز كلمته وأعان على نهوض حجته. والفاسد منها مالم يكن كذلك.

وكان طبيعياً أيضاً أن من يشتغل بالفلسفة الجديدة من أهل الإسلام فهو حريص على التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين العقل والوحى، حتى لاتتفرق نفسه بينهما وكلاهما لديه عزيز، لامداراة وتقية، ولكن عن إخلاص ورغبة صادقة فى الجمع بينهما[١٠].

ومن ثم فالفلسفة الإسلامية هى الفلسفة القائمة على النصوص الصحيحة من القرآن والسنة ودراسات المسلمين حولهما . فإن هذه الفلسفة هى الفلسفة الإسلامية الحقة والتى يمكن أن تقف فى مواجهة أى فلسفة أخرى كشخصية فكرية مستقلة واضحة المعالم وذات موقف واضح من كل المشكلات الفلسفية التى تثار فى عالمنا قديماً وحديثنا .

فالإسلام يقدم تفسيراً شاملاً وشافياً للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق سبحانه وتعالى .

(أ) ركائز المنهج الإسلامى :

إن المنهج الإسلامى يقوم على ركائز ثلاثة هى: تقديم الشرع على العقل، ورفض التأويل الكلامى، والاستدلال بالآيات والبراهين القرآنية، والأحاديث النبوية الصحيحة .

ولايعنى هذا بطبيعة الحال الانغلاق أو الجمود الفكرى والثقافى أو التعصب العقائدى، فلا بأس من الاطلاع على الثقافات والفلسفات الأخرى، مع عقد بعض المقارنات بين الإسلام وهذه الفلسفات، لكن علينا فى ذات الوقت أن لانخلط بين الدعوة إلى الاطلاع على التيارات العقلية والفلسفية وبين الإنصياع لها أو الضياع وسطها وعدم تبنى موقف واضح لنا من خلالها (١١).

فالفيلسوف المسلم مؤمن بالإسلام أكمل إيمان، وهو أيضاً واثق بحق العقل وهداه أبلغ الثقة. وهو يعتقد أن الحقيقة واحدة من حيثما قصدت إليها فيجب أن تكون المقاصد متشابهة غير متعارضة ولامتناهية.

وأياً كان اختلاف مجالات الفكر، أو مجالات المعرفة، فالترتيب المنهجي يدعونا قبل كل شئ للتعرف على بداية ظهور علم الكلام.

(ب) بداية ظهور علم الكلام :

مما لاشك فيه أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط أي في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان، لاسيما وأن المسائل التي تصدى لتناولها الفلاسفة لاتبتعد كثيراً عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية، فإذا كانت الفلسفة تعتمد على التفسير العقلي، فإن الدين يستند في الأساس إلى الدليل النقلي. ومعيار الصواب عند الفيلسوف يرتكز على مبدأ عدم التناقض المنطقي، ويستند في مجمله إلى القوانين الأساسية للمنطق العقلي، أما في نطاق الدين فإن الإيمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات السماوية هو كل مايعطي للحقيقة قوامها وسندها وتبريرها في الواقع .

وبطبيعة الحال كان لابد من أن تفضي المواجهة بين الفلسفة والدين أما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية. وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لاسيما عند الخصوص، أي أرباب النظر العقلي وأصحاب الثقافات الغير مستمدة من النصوص الدينية وحدها.

وكان من المستحيل أيضاً أن يقبل هؤلاء طواعية موقفاً يزدوج فيه الولاء للدين وللفلسفة معاً، بحيث يسيران جنباً إلى جنب في حياد وتواز دون أدنى محاولة للإلتقاء أو التفاعل .

لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية ويرفضون كافة صور التأويل التى تجعل للنص ظاهراً وباطناً ويقنعون بالاستدلال المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما زادت حدة هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة. وهكذا نشأ علم الكلام المسيحى وكذلك علم الكلام الإسلامى، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة فى استخدام أسلوب التبرير العقلى لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات.

ولما ظهر قصور هذا المنهج فى حق من لايسلم بالعقيدة أصلاً. وكانت الفلسفة لاتقوم على النقل أو الإيمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولاتسلم إلا لمبادئ المنطق الأساسية، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدل أسلوبها لكى تلتقى مع النظرة الفلسفية. وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلى لمفاهيم الدين وقضاياه[١٢].

وحينما واجه الدين الجديد الأديان والنحل الأخرى التى سبقته إلى الانتشار فى نفس المنطقة كالصائبة واليهودية والمسيحية، كان على حملة العلم والمثقفين من المسلمين أن يهبوا للدفاع عن الدين فى مواجهة الخصوم فينشأ علم الكلام. وتتعقد مشكلة الحكم والخلافة، فيتفرق المسلمون إلى شيع يدعم كل منها موقف كلامى[١٣].

(جـ) مدلول علم الكلام وموضوعه :

تشير كلمة (الكلام) فى القرآن الكريم إلى عدة معانى مختلفة، كقوله تعالى: «قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى» (١٤) والكلام هنا يراد به المشافهة .

وفى سورة الفتح يقول الله عز وجل : «يريدون أن يبدلوا كلام الله، ثم يحرفونه» (١٥). والمقصود هنا التوراة. وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن الكريم، ففى قوله تعالى فى سورة التوبة: «وأن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله» (١٦).

وقد ذكر المؤلفون أقوالاً متباينة فى سبب تسمية هذاالكلام، وجمع عضد الدين الإيجى هذه الأقوال فى كتاب «المواقف» حيث جاء مايلى: «وإنما سمى الكلام إما لأنه بازاء المنطق للفلاسفة، وإما لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام فى كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم» (١٧).

ويذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن البحث فى أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين. فلما دونت الدواوين وألفت الكتب فى هذه المسائل، أطلق على هذا العلم المدون ماكان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها علماً على المتعرضين لها .

والكلام على هذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوال لافعال. والمتكلمون قوم يقولون فى أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظرى لفظى لايتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين فى الأحكام الشرعية العملية .

ومن ثم فعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شئون غير عملية(١٨).

ويشير الأستاذ الدكتور التفتازانى إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أى الكلام(١٩).

والواقع أن جملة الآراء التى قيلت فى تعريف علم الكلام تتفق على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد الإيمانية، وهو مايعنى أن البحث فى العقائد الإسلامية يعتمد على العقل .

أما موضوع علم الكلام فهو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث فى قدم الصانع وحدوث العالم والصفات الإلهية، والفعل الإلهى، ومايتصل به من عدالة إلهية ثم مايرتبط بهذه المسألة من مشكلات الجبر والإختيار والصلاح والأصلح واللطف، والتولد والأحوال والكسب .... إلخ.

يقول الجرجانى فى شرحه على الإيجى معرفاً علم الكلام: «أن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها لتلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات»(٢٠).

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نميز بين الفقيه والمتكلم، ويتمثل الفرق بينهما فى أن الفقيه يتناول المبادئ الدينية ويبحث مايترتب

عليها من نتائج، أما المتكلم فإنه يناقش المسائل نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات .

كما يختلف علم الكلام عن الفلسفة فى أن الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم. ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها ، أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يلتمس الطرق والوسائل التى تؤدى إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقيلاً محضاً(٢١).

**(د) منهجه فى البحث واسهامه الفكرى الإسلامى:**

إذاكانت مناهج البحث فى دراسة الفكر الإسلامى وأمثاله، تتخذ صورة الاتجاه التاريخى أو الاتجاه الموضوعى، فإن مفكرنا الدكتور أبو ريان يأخذ بالاتجاهين معاً مستهدفاً تحقيق دراسة أدق منهجاً وأكثر شمولاً وأعمق أثراً، ويتجلى ذلك فى موقفى الفلسفى الجديد الذى كتب عنه فيما أسماه «منهج جديد» لدراسة الفلسفة الإسلامية. فقد ذهب إلى أن الفلسفة الإسلامية فى صورتها التى عاهدناها عند الكندى، والفارابى، وابن سينا ، قد شابهها خلط وتشويه كبير بحيث كانت وبالأعلى الفكر الإسلامى فى أكثر من كونها - كما يعتقد البعض - عاملاً على تقدم الفكر والثقافة فى العالم الإسلامى. فقد تم نقلها كاملة التشويه على يد السريان من مدرسة الأسكندرية القديمة، وكانت

اضافات المسلمين إليها مجرد تفسيرات جزئية، لاتعبر عن خلق جديد، إذ أن صلب هذه النظرية الإسلامية الفلسفية، كان مشتقاً من نظرية الفيض الأفلوطينية، وحتى أدلة فلاسفة الإسلام على وجود الله، وصفاته وأفعاله، ولو أنهم حاولوا إضفاء رداء إسلامي عليها، إلا أنها كانت تخفي ورائها الخطوط والمعالم الرئيسية للفكر الهيلليني الصادر عن مدرسة السكندرية قديماً، كما جاء ذكره في مباحث الفلسفة، والتصوف الباطني وآراء الفرق الباطنية التي نجد صورة منها في رسائل إخوان الصفا.

وكانت براعة الإسلاميين تنحصر في حسن تناولهم للمنطق الأرسطي مع ابراز بعض أوجه النقد، ولاسيما في مشكلة التعريف، وفي التوسع في مسألة القضايا الشرطية عند الرواقيين .

ويبدأ المنهج الجديد بفكرة الشيخ مصطفى عبد الرازق، من أن علم أصول الفقه الذي نشأ عند المسلمين، قبل أن يفاجأهم الفكر اليوناني المشوه. كانت هذه الأصول تمثل مستوى رفيعاً من النضج الفكري، ولو ترك وشأنه، لتمخضت عنه فلسفة إسلامية خالصة- أما وقد كان مصير الفكر الإسلامي على هذا النحو المحزن،، من الناحية الفلسفية لهذا فإننا نعود بذاكرتنا إلى موضع آخر يمثل صفاء الفكر الإسلامي وعذريته، وقوة ابداعه، واستناده إلى المنطق العقلي قبل أن يشيع المنطق اليوناني عند المسلمين، وأعني بهذا تيار علم الكلام الإسلامي الذي نشأ وترعرع بسبب مشكلات إسلامية خالصة. وكانت نشأته الأولى في البصرة، التي لم يكن قد لحقها أي تأثير في حركة النقل الفلسفي من السريان إلى العربية والتي بدأت وازدهرت في عصر المأمون فيما بعد[٢٢].

ويعنينا هنا بيـان كـيف أن الاسـلام فى عـهـده الأول وهو الاسـلام الصـحيح، هو مـادافع عنه المعتزلة، وقد دافعوا عنه بمنهجهم العقلى، وليس بمنهج المشـائيـة التـقليـدية، مع أولئك الذين كـانوا لاينظرون إلى الدين، إلا عندمـا تتـعـارض نظرياتهم الفلسـفـيـة مع الدين، فـيـلجـأون للتوفيق بين الفسلفة والدين .

لقد كان المعتزلة دينيين أولاً وفلاسفة آخراً... كـان همـهم الأول تعاليم الدين مفلسـفاً، والقرآن معقولاً، وشتان بين هذه النظرة الصادقة ، وبين تلك النظرة الأخرى الغامضة أو الهاربة بعيداً عن الدين وعن العقل وعن الحياة وعن الإسلام الصحيح (٢٣).

والواقع أن مباحث علم الكلام قد تطورت على يد المعتزلة، وتطور علم الكلام الاعتزالى إلى أن وصل إلى قمة الإزدهار عند صاحب كتاب «المغنى» القاضى عبد الجبار. ومضى علم الكلام فى مسيرته الخالدة- رغم المحنة التى عاناها من الحنابلة والسلفية، وأصحاب الآراء الجامدة، إلى أن تغلغل فى صـميم الفلسـفة الإسـلامـيـة، وتداخل مع قـضـاياه فى حشو ظاهر حتى أصبح يمثل علم الكلام المتأخر نزعة فلسفية خالصة .

ولاشك أن تعاليم المعتزلة - رغم شدتها فى بعض التفاصيل - لو سادت العالم الإسلامى منذ ظهورها القديم القوى، لكان للمسمين موقف آخر عظيم فى التاريخ الإنسانى، غير موقفهم الآن (٢٤).

ولابد إذن من أن يتـركـز الأحـيـاء الجـديد للفكر الإسـلامى حـول مباحث الكلام الاعتزالى، مع تطبيقها على قضايا العصر وأحواله، وهى قـابلة حـقـاً لهـذا التـوسع، إذا سلمت من هجـوم ونقـد وتجـريح طائفـة المتزمتين من أهل الجمود وعباد القديم .

على أن منهج أستاذنا الدكتور أبو ريان يمضى مع هذا فيقول: «إن الفلسفة الإسلامية بمعناها الذى وصفه، قد تداخل فيها أفلاطون مع أرسطو ومع الرواقيين ومدرسة الأسكندرية فيما بعد، وظل الإسلاميون يتأرجحون بين هذه المواقف بغير وضوح ذهنى، إلى أن ظهر ابن رشد وصرح فى وضوح: أنه يعتنق مذهب المعلم الأول فى الفلسفة.

وحينذاك اتضحت المعالم بعد نقد فيلسوف اسلامى نافذ البصيرة هو أبو البركات البغدادى، الذى كان مفكرنا الدكتور أبو ريان له سبق الفضل في الكشف عن هوية أبى البركات البغدادى صاحب «المعتبر فى الحكمة»، والذى كان يعد فى نظر جمهرة الباحثين أحد أساطين المدرسة الأشعرية من قرناء أبى المعالى الجوينى إمام الحرمين، وكان أيضاً موضع امتداح حجة الإسلام الإمام الغزالى. ولهذا كان معدوداً من بين الوجوه المعادية لحركة الأشاعرة، ولم يتنبهوا إلى أنه كان أكبر عقلية فلسفية ظهرت فى ذلك الوقت، وأن الغزالى استفاد منه كثيراً فى نقده للفلاسفة.

وكان أبو البركات البغدادى هو أول من كشف النقاب عن زيف نظرية الفيض الإسلامية، واتهم الاسلاميين بعامة بأنهم يجهلون مصدر هذه النظرية، ويعتبرونها كأنها وحى لايستطيعون معه قبول البرهان على صحتها أو فسادها على السواء .

وهنا قد تكشف عن نقد أبى البركات موقف أفلاطونى خالص، بعد أن تكشف الموقف الأرسطى شبه الخالص عند ابن رشد، وظهر بوضوح موقفان فيما بعد: أحدهما يمثل المدرسة الأرسطية، والآخر يمثل المدرسة الأفلاطونية .

ويمكن أن نقول - كما قال أبو البركات - فى شئ من التحفظ : أن المدرسة الإشراقية هى تجديد للمدرسة الأفلاطونية فى الإسلام، وقد ظهر هذا بوضوح فى أواخر الكتب الجامعة فى الفلسفة الإسلامية فى القرن السادس الميلادى عند صدر الدين الشيرازى فى كتابه الضخم (الأسفار الأربعة)، حيث يتكلم بوضوح عن مدرسة أرسطية وأخرى أفلاطونية(٢٥).

وإذن فقد كان أبو البركات البغدادى - على حد قول الدكتور أبو ريان - يمثل فى موقفه النقدى ، مفترق الطرق بين هذين الاتجاهين، وكأنه يشبه فى الفلسفة الإسلامية نظيره فى الفلسفة الغربية الفيلسوف الألمانى عمانويل كانط فى موقفه النقدى. من حيث وقوفه في مرحلة حاسمة من تاريخ الفلسفة .

على أن البعض إنما يشيد بالفلسفة الإسلامية، بأن أصحابها حاولوا التوفيق بين العقل والنقل، ويعتبرون أن هذا الموقف يعد موقفاً جديداً خصوصاً عند ابن رشد فى توفيقه بين الحكمة والشريعة .

ولكن فضلاً عن أن هذا الموقف يعد موقف دفاع من أصحاب الفلسفة فى مواجه أهل السلف الحاقدين على الفكر الغربى، وهو موقف مشروع قد سبقهم إليه المسيحيون فى حركة دفاعهم عن الدين وفيما تمثل فى مواقف كل من القديس أوغسطين مبكراً، وموقف توما الأكوينى فيما بعد حيث أنه كان لايمكن أن يتم أى تعايش بين الفكر الوثنى اليونانى وتيارات الفكر الدينى المحافظ على جوهر العقيدة، إلا إذا قام هناك نوع من التوفيق بين المصدرين، أى العقل والنقل .

ومع هذا فإن أصحاب علم الكلام من المعتزلة قد حزقوا تماماً هذاالفن، ولكن فى ثوب إسلامى خالص، حيث أنهم لم يستعينوا فى مواقفهم بغير أدوات التأويل الإسلامى الخالص للنصوص الإسلامية(٢٦).

وهكذا تتكامل وجهة النظر الجديدة، أو هذا المنهج الجديد - كما توخاه مفكرنا الدكتور أبو ريان- والذى ينبغى أن نحذوه لتصحيح مسار الفكر الفلسفى الإسلامى، كما كان فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية.

وقد بدأ مفكرنا الدكتور أبو ريان فى رسم طريق التصحيح فى صورة رسائل للماجستير والدكتوراه، لتخليص الفكر الإسلامى من شوائبه التى علقت به نتيجة لحركة الغزو الثقافى الهيللينى المشوه أو من التيارات الهدامة، والتى لاتتفق فى اتجاهاتها مع أسس ومبادئ الفكر والحضارة الإسلامية الخالصة .

يقول الدكتور أبو ريان : «... لقد تناولنا مواقف الفرق على اختلافها بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتبار أنه يمثل الإسلام الحق، دين الفطرة الذى يستقى من منابعه الأولى المطهرة فى الكتاب وسنة الرسول الكريم واجتهاد الصفوة الصالحين دون تأويل متعسف يخرج بالمضمون عن مراميه وغاياته المتوخاة. وكان القصد من اتباعنا لهذا المنهج ألا نزيغ أبصار الطلاب والباحثين وتتيه عقولهم فى ظلمات الغلو المصطنع الذى غشى ظهر الإسلام بسبب تأثيرات أجنبية باطنية ووثنية حاولت النيل من صفاء العقيدة وبساطتها»(٢٧).

فيرى أن الإسلام بدأ منذ سيدنا إبراهيم عليه السلام ماراً بالمرحلة الموساوية للإسلام ثم بالمرحلة العيساوية للاسلام وأخيراً بمرحلة الختم المحمدية.

ويستطرد المؤلف فى توضيح معنى الحضارة الاسلامية فيميز لأول مرة بين الإسلام العقائدى والإسلام الحضارى. فالأول يضم سائر المسلمين المنتمين للإسلام العقائدى، أما المعنى الثانى للحضارة الإسلامية فهو يظلل كل من عاش فى كنف الإسلام من مسلمين وعقائديين ويهود ومسيحيين لأنهم تحضروا فى ظل المفاهيم الاسلامية العامة ذات الثقافة العريضة التى شملت جميع الأديان. ولهذا نجد علماء من غير المسلمين وفلاسفة من اليهود والمسيحيين ووزراء وأعيان يفخرون بانتمائهم لحضارة الإسلام دون أن يكونوا مسلمين عقائديين. وهذه النظرة الحضارية للإسلام تجمع شمل سائر الذين يعيشون فى كنفه بدون تمييز أو تعصب فلا فرق بين مسلم معتقد ومسيحى ويهودى أمام سماحة الإسلام وحضارته الخالدة (٣٢).

أما من ناحية الفلسفة العامة، ففضلاً عن أن مفكرنا الدكتور أبو ريان يوجه كثيراً من النقد لأساطين الفكر الغربى وقد ظهر هذا واضحاً فى بحثه عن: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، وبالذات فى كتابه عن: رؤية إسلامية جديدة للعلوم الإنسانية، إلا أنه وضع أسس نظرية جديدة فى مذهب الواقعية الوجدانية ضمنها كتابه: الفلسفة ومباحثها، وهى تحتاج إلى مزيد من الاستفاضة والصياغة الكاملة .

ومع هذا فإن أصحاب علم الكلام من المعتزلة قد حزقوا تماماً هذا الفن، ولكن فى ثوب إسلامى خالص، حيث أنهم لم يستعينوا فى مواقفهم بغير أدوات التأويل الإسلامى الخالص للنصوص الإسلامية(٢٦).

وهكذا تتكامل وجهة النظر الجديدة، أو هذا المنهج الجديد - كما توخاه مفكرنا الدكتور أبو ريان- والذى ينبغى أن نحذوه لتصحيح مسار الفكر الفلسفى الإسلامى، كما كان فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية.

وقد بدأ مفكرنا الدكتور أبو ريان فى رسم طريق التصحيح فى صورة رسائل للماجستير والدكتوراه، لتخليص الفكر الإسلامى من شوائبه التى علقت به نتيجة لحركة الغزو الثقافى الهيللينى المشوه أو من التيارات الهدامة، والتى لاتتفق فى اتجاهاتها مع أسس ومبادئ الفكر والحضارة الإسلامية الخالصة .

يقول الدكتور أبو ريان : «... لقد تناولنا مواقف الفرق على اختلافها بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتبار أنه يمثل الإسلام الحق، دين الفطرة الذى يستقى من منابعه الأولى المطهرة فى الكتاب وسنة الرسول الكريم واجتهاد الصفوة الصالحين دون تأويل متعسف يخرج بالمضمون عن مراميه وغاياته المتوخاه. وكان القصد من اتباعنا لهذا المنهج ألا تزيغ أبصار الطلاب والباحثين وتتيه عقولهم فى ظلمات الغلو المصطنع الذى غشى ظهر الإسلام بسبب تأثيرات أجنبية باطنية ووثنية حاولت النيل من صفاء العقيدة وبساطتها»(٢٧).

فيرى أن الإسلام بدأ منذ سيدنا إبراهيم عليه السلام ماراً بالمرحلة الموساوية للإسلام ثم بالمرحلة العيساوية للاسلام وأخيراً بمرحلة الختم المحمدية.

ويستطرد المؤلف فى توضيح معنى الحضارة الاسلامية فيميز لأول مرة بين الإسلام العقائدى والإسلام الحضارى. فالأول يضم سائر المسلمين المنتمين للإسلام العقائدى، أما المعنى الثانى للحضارة الإسلامية فهو يظلل كل من عاش فى كنف الإسلام من مسلمين وعقائديين ويهود ومسيحيين لأنهم تحضروا فى ظل المفاهيم الاسلامية العامة ذات الثقافة العريضة التى شملت جميع الأديان. ولهذا نجد علماء من غير المسلمين وفلاسفة من اليهود والمسيحيين ووزراء وأعيان يفخرون بانتمائهم لحضارة الإسلام دون أن يكونوا مسلمين عقائديين. وهذه النظرة الحضارية للإسلام تجمع شمل سائر الذين يعيشون فى كنفه بدون تمييز أو تعصب فلا فرق بين مسلم معتقد ومسيحى ويهودى أمام سماحة الإسلام وحضارته الخالدة(٣٢).

أما من ناحية الفلسفة العامة، ففضلاً عن أن مفكرنا الدكتور أبو ريان يوجه كثيراً من النقد لأساطين الفكر الغربى وقد ظهر هذا واضحاً فى بحثه عن: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، وبالذات فى كتابه عن: رؤية إسلامية جديدة للعلوم الإنسانية، إلا أنه وضع أسس نظرية جديدة فى مذهب الواقعية الوجدانية ضمنها كتابه: الفلسفة ومباحثها، وهى تحتاج إلى مزيد من الاستفاضة والصياغة الكاملة .

وصفوة القول فإننا حاولنا على صفحات هذه الدراسة أن نقدم لقراء العربية أحد المفكرين البارزين فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى المعاصر، ألا وهو الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الذى بذل جهداً كبيراً فى سبيل وضع الخطوط العريضة لمنهج جديد للفكر الإسلامى مترسماً خطى السلف الصالح، وداعياً إلى العروة الوثقى على هدى من القرآن الكريم والسنة المطهرة .

* * * * *

# ثبت المراجع

## الهوامش والمراجع

القرآن الكريم :

١ - محمد عبده: رسالة التوحيد، دار المنار بمصر، عام ١٩٥٣، ص ص٢١-٢٢.

٢ - عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٦٥، ص٢٥١ .

٣ - المرجع السابق، ص١٨٩ .

٤ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، عام ١٩٦٦، ص٢٧ .

٥ - عثمان أمين: رائد الفكر المصرى، الإمام محمد عبده، ص٢٣١ .

٦ - محمد على أبو ريان: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الجامعات المصرية بالأسكندرية عام ١٩٧٤، ص١٤ .

٧ - على حنفى محمود: تمهيد للفلسفة ومباحثها، الدار القومية بطنطا عام ١٩٩٥، ص٥٠.

٨ - القرآن الكريم: الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .

٩ - القرآن الكريم: الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

١٠ - نظمى لوقا: الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، مكتبة غريب، القاهرة عام ١٩٨٢، ص١٦٧ .

١١ - محفوظ على عزام: فى الفلسفة الإسلامية- مدخل وقضايا، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٦، ص ص٤٣-٤٤.

١٢ - محـمـد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسـفى فى الإسـلام، دار المعرفة الجامية بالأسكندرية عام ١٩٨٠، ص ص-٣-٤.

١٣ - المرجع السابق، ص (ط) .

١٤ - القرآن الكريم: الآية ١٤٤ من سورة الأعراف .

١٥ - القرآن الكريم: الآية ١٥ من سورة الفتح .

١٦ - القرآن الكريم: الآية ٦ من سورة التوبة .

١٧ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٦٥ .

١٨ - المرجع السابق، ص ص ٢٦٥-٢٦٨ .

١٩ - مـحـمـد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسـفى فى الإسـلام، ص٢٤٣.

٢٠ - نفس المرجع، ص٢٥٣ .

٢١ - المرجع السابق ، ص٢٤٤ .

٢٢ - محـمـد على أبو ريان وآخرون: المشكاة ، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٥، ص ص١١ -٢٠.

٢٣ - عبد القادر محمود : الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة-فى القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٨٦، ص٢٦٢.

٢٤ - المرجع السابق، نفس الموضع .

٢٥ - محمد على أبو ريان وآخرون: المشكاة ، ص ص ٢١-٢٥ .

٢٦ - المرجع السابق، ص ص٢٦-٢٧.

٢٧ - محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفسلفى فى الإسلام، ص(و).

٢٨ - محمد على أبو ريان: الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٧، ص (ز) .
٢٩ - على عبد المعطى محمد وآخرون: تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ص١٥-٢٤.
٣٠ - محمد علي أبو ريان: الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر، ص (ط).
٣١ - القرآن الكريم: الآية ١٩ من سورة آل عمران .
٣٢ - محمد على أبو ريان: نحو أيديولوجية عربية اسلامية، مطبعة جامعة بيروت العربية، عام ١٩٧٩.

* * *

# ثالثـــا : قراءة نقدية فى وجودية سارتر

بسم الله الرحمن الرحيم

# قراءة نقدية فى وجودية سارتر [١]

**تقديـــم :**

لعل أهم مـا يميـز الوجـودية من بين سـائر الاتجـاهات والتـيــارات الفلسفيـة الحديثة والمعاصرة، أنها أوسعها انتشاراً، وربما تكون من أكثرها ملاءمة لروح العصر، وفى نفس الوقت تعتبر من أكثرها غموضا في أذهان الناس.

إن التفكير الوجودى لم يظهر فجأة على مسرح الحياة الإنسانية، إنما هو يمثل حلقة من سلسلة التفكير الإنسانى سبقتها حلقات أخرى، ومهدت لقيامها عوامل ومقدمات كثيرة.

لقد نشأت الفلسفات الوجودية فى تاريخنا المعاصر كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام، ومذهب هيجل بوجه خاص، ولعل الثورة على هيجل كانت القاسم المشترك الأعظم لدى الفلاسفة الوجوديين.

تتفق الوجودية بكل معانيها في القول بأن الوجود يسبق الماهية، فماهية الكائن هى ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا فهو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده.

إن نقطة البداية في الفلسفات الوجودية دائما هى التجربة العينية الحية التى يعانيها الانسان مباشرة، بينما قد تكون في الفلسفات

الأخرى نهاية البحث بعد تمهيد طويل فى البحث عن الألوهية أو الوجود أو الكون أو المجتمع أو قوانين الحياة والطبيعة.

وتأتى محاولتنا فى هذا البحث لالقاء الضوء على مفهوم الوجودية المعاصرة ومكانتها بين الفلسفات الأخرى التى يموج بها العصر. وحتى لا يتعشب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغى، فإننا نرى أن نقصر المحاولة على معالجة الفكر الوجودى من خلال ابراز أهم سماته وخواصه، ثم نتناول الحديث فى شئ من الايجاز عن أهم أعلام الوجودية مع التركيز على وجودية سارتر وموقفه من الحرية والفن ثم علاقته بالماركسية.

وهذا البحث يستهدف أصلاً التعرف عن كثب على وجودية سارتر ومكانتها بالنسبة للفلسفات الوجودية المعاصرة، وهو يستند أساساً إلى إعمال المنهج التحليلى المقارن الذي لا يغفل النظرة النقدية من خلال تاريخ الفلسفة.

يبدأ البحث بالتساؤلات التالية :

١- ماهى مكانة سارتر بالنسبة لغيره من الفلاسفة الوجوديين ؟
٢- هل موقف سارتر من الحرية موقف ثابت، أم أنه قد اعتراه التحول والتغير ؟
٣- ما هو دور الفن فى وجودية سارتر ؟
٤- ما هى طبيعة العلاقة بين سارتر والماركسية ؟

تلك اذن هي التساؤلات الرئيسية التى ينصب عليها هذا البحث.

****************
*******

## أولاً: مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها

**تمهيد :**

تعد الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية فى حياتنا المعاصرة، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة الانسانية خلال الحربين العالمتين، ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية إلى حد كبير، ومما عمل علي زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها فى عالمنا المعاصر تلك الأحداث المروعة والمفجعة التى حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية. فقد شاهد العالم حربين عالميتين عملت على انهاك قواه وبعثرة موارده وطاقاته، وقوضت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق، يحقق له السعادة المنشودة؛ ذلك لأن هذه الحروب وما جرته من بلايا لا توصف، وما خلفته من ضحايا وكوارث وأهوال أصابت البشرية كلها بالدمار والخراب، وجو الخوف والرعب والفزع والقلق الذى خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار والضياع لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الانسان خلال عدة أعوام تعد من أحلك الأعوام التى عرفتها البشرية على الاطلاق.

فكان من نتيجة ذلك كله أن اتجه الفكر الانسانى إلى رفض النظر المجرد والانساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر إلى الانسان نفسه إلي مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة، وحالة البؤس والقنوط التي تهدد وجوده ومصيره.

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الاغراق في التصورات العقلية، كما هو الشأن عند هجيل الذى يرد

الوجود إلى الماهية المجردة، فيتغاضى بذلك عن كل ما فيه من ذاتيه وفردية، فهى لاميتافيزيقية، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية، وتنفر من المذهب وتقتصر على الظواهر النفسية.

ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات اثارة للفكر فى السنوات الأخيرة، بوصفها مذهب يتصل اتصالاً وثيقا بالنزعة الانسانية الطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامى للوجود [١].

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الانسانى خاصيته الفردية التى لا نصل إليها بواسطة العقل، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة، لأن هذه تحجب عنا وجودنا، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه، وينكشف الينا فيها مباشرة، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل. ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانسانى خلال المشاعر المؤلمة التعسة [٢]. يقول رائد الوجودية سورين كيركجارد :«ان الوجود البشرى هو في جوهره عذاب دينى على نحو خاص» [٣].

وإذا توخينا أن نفهم معنى «الوجودية Existentialism »، فينبغى علينا أولاً أن نحدد الفرق بين كلمة « وجود existence» وكلمة «ماهية essence» . لأن مثل هذا التحديد يفيد فى سبيل تناولنا لاتجاهات الفلسفات الوجودية .

- إن كلمة «وجود» تعنى مايجعل الكائن متصفاً بالواقعية، بحيث يكون معنى قولى «أنا موجود» يرادف القول أننى «كائن واقعى». أما كلمة «ماهية» فهى تشير إلى مايقوم به الشئ، أو هى مايميز الشئ عن

غيره من الأشياء. والماهية البشرية هي مايميز الإنسان عن غيره من الكائنات. ولاتصبح «الماهية» واقعية إلا إذا انضاف إليها «الوجود». وأما بالنسبة إلى الله، فإن الوجود والماهية شئ واحد، لأن من طبيعة الله أن يكون «موجوداً» أو لأن افتراض «اله» لايكون موجوداً هو ضرب من ضروب التناقض في الحدود .

ولكن ماهو الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله معظم تأملات الفلاسفة الوجوديين ؟ الموضوع الأساسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو مايسمي «الوجود». ومن الصعب علينا تحديد المعنى الذي يتفق عليه الوجوديون لتلك الكلمة، ولكنها تدل على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادراً مايستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدللون عليه بتعبيرات من مثل Dasein (الموجود - هناك). و«الوجود». و«الأنا»، و«الوجود لأجل ذاته» .

ومن هنا يذهب الوجوديون إلى أن الحياة البشرية في صميمها إن هي إلا تساؤل عن معنى الوجود. ولعل هذا ماحدا بفيلسوف مثل هايدجر أو سارتر إلى أن يجعل من الوجود البشري سبيلاً لفهم الأنطولوجيا أو علم الوجود .

يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط، فلا «يكون» الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، أو بعبارة أخرى: هو «يصير». أن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، أنه شروع واستقبال . ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع الزمانية .

وعلى الرغم من أن النزعة الفعلية التى تغلف بطابعها كل الفلسفات الوجودية قد تقربها من فلسفات الحياة - كما نجدها عن برجسون ودلتاى - إلا أن الوجوديين لايجعلون من الانسان مجرد مظهر من مظاهر الوثبة الحيوية أو التيار الكونى، بل هم ينظرون إلى الانسان علي أنه (ذاتية خالصة). وهذه الذاتية التى يتحدث عنها الوجوديون إنماهى فى صميمها بمثابة «خلق» أو «ابداع» .

الفرق إذن بين هذا الاتجاه الفاعلى عند الوجوديين والاتجاه الفاعلى عند فلسفة الحياة يقوم فى أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية محضة، وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوى أشمل منه، كما كان الحال عند برجسون مثلاً .

وإذا كان الطابع الأساسى للوجود عند كيركجارد هو الوجود الفردى العينى المشخص، فإن الطابع الأساسى والتحديد الأول للوجود عند هايدجر هو الوجود - فى - العالم . فهذه هى الحقيقة الأولية التى اعتبره هايدجر من مقومات الذات البشرية، والتى تتجلى عندما نتجه إلى الموجود البشرى .

## ثانياً - اتجاهات الفلسفة الوجودية

يشير معظم المؤرخين الذين يكتبون عن الوجودية إلى تقسيم فلاسفتها إلى اتجاهات وتقسيمات شتى كدليل على التنوع الذى يمكن أن يوجد فى الفسلفات الوجودية .

ويهمنا أن نشير في عجالة خاطفة لأهم هذه الاتجاهات نلخصها على النحو التالى :

**١ - الاتجاه الأول وهو تقسيم الفسفات الوجودية إلى طائفتين :**

طائفة الوجودية المؤمنة التى تبدأ بتأملات سورين كيركجاورد الدينية، وتضع الانسان فى علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد وياسبرز ومارسيل. وطائفة للوجودية الملحدة التى تبدأ بإعلان نيتشه عن موت الله وتترك الإنسان وحيداً منعزلاً كما يفعل نيتشه وهايدجر وسارتر .

ولكن إذا كان من سداد الرأي أن نقول أن أنواع الوجوديين تشمل فعلاً، مسيحيين مؤمنين بمسيحيتهم، وملحدين مقتنعين بإلحادهم، فإن هذا التقسيم لايساعدنا على فهمهم لأنه يكشف عن تبسيط مفرط، فهناك بعض الفلاسفة الوجوديين، أو الفلاسفة من ذوى الميول الوجودية، لايمكن ترتيبهم فى هذا التصنيف: فمارتن بوبر M. Buber مثلاً، يهودى، ويزعم هايدجر أنه لاهو مؤمن ولاهو غير مؤمن، بل وأكثر من ذلك فتقسيم الوجوديين إلى مسيحيين وملحدين يفشل فى مراعاة حقيقة هامة وهى أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودى ومسيحيته أو الحاده هى

عادة، علاقة ذات طابع تنطوى على مفارقة Paradox ، فهى نوع من العلاقة التى تجمع بين (الحب - والكراهية)، والتى تتشابك فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان .

٢ - والاتجاه الثانى: يميز بين اتجاه وجودى متأثر بالدين سواء أكان متأثراً بالإيمان مثل كيركجارد ومارسيل أم بالإلحاد مثل البيركامى وجورج باتاى، واتجاه وجودى آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلوبونتى .

٣ - أما الاتجاه الثالث : فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فئتين: فئة تقتصر على تحليل التجربة الانسانية - على نحو مايفعل بصفة خاصة كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الإنسانى كواقعة زمانية إلى مطلق الوجود. ووفقاً لهذه الفئة لاتعنى الفلسفة ولاينبغى أن تعنى إقامة مذهب فى الوجودية لأن المذهب- من وجهة نظرها - شئ جامد ميت، وإنما يجب أن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد تحليل الوجود. وتحليل الوجود يعنى امعان النظر إلى مافيه من أمور ومسائل فردية وشخصية .

والفئة الثانية تتمثل فى اتجاه الفلسفة نحو إقامة أنطولوجيا أو علم للوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هايدجر وسارتر. وطبقاً لهذا الاتجاه لاتقتصر الفلسفة على مجرد تحليل الوجود، وإنما تتخذ من هذا التحليل سبيلاً إلى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن L'être فالأشكال الأساسى والوحيد للفلسفة عند هايدجر-هو اشكال الكائن L'être .

٤ - **أما الاتجاه الرابع والأخير:** فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لوى لافيل وجورج جوسدورف. أما هايدجر فلا ينكر الماهية، وإنما يقبل دينامية، إذ يرى أن ماهية الانسان هى وجوده، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده - فى - العالم. ولذلك فهايدجر لايقبل عبارة سارتر بأن الوجود يسبق الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية، بينما الوجود يعنى عند هايدجر الوجود- في - العالم ، أى الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبى.

وعلى أية حال يمكننا القول بأن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ركزنا اجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة. من الذات المشخصة. بكل مافيها من حرية ومسئولية.. وبكل مايعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وغثيان.. وإن هذا الاتفاق على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات .

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية؟ لقد شاع استخدام كلمة «الوجودية Existentialism» فى الأوساط الأدبية والفنية والاجتماعية، واتسع معناها اتساعاً غريباً حتى كادت تفقد معناها. فلم يقتصر استخدامها فى مجال الفلسفة وحسب، بل تجاوزها إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفى أنه «وجودى». يقول جان بول سارتر :

«ان كلمة الوجودية تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئا على الاطلاق»[٤].

الواقع أن معظم من يستخدم كلمة «الوجودية» قد يختلط عليه الأمر، ولعل هذا ما عناه سارتر بقوله :«ولم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية، فالوجودية مبحث، وبوصفها مبحثا لا يمكن أن نحددها»[٥].

ومن ثم يخطئ من يعتقد أن هناك مذهبا قائماً بذاته يسمى «الوجودية»، اذ لا وجود لغير «وجوديات» مختلفة تشترك فى بعض العناصر وتسمى باسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها. فهناك وجودية «كيركجارد» ووجودية «نيتشه» ووجودية «هايدجر» ووجودية «ياسبرز» ووجودية «مارسيل» ووجودية «سارتر»..إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من «الوجود» بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم[٦]. ومما يزيد المسألة تعقيداً تفرع الوجودية إلى فرعين رئيسيين : الفرع الأول يرتبط بالوجودية المسيحية المؤمنة ويمثلها كيركجارد ومارسيل وياسبرز، أما الفرع الثانى فهو الوجودية الملحدة وعلى رأسها مارتن هايدجر وجان بول سارتر.

والوجوديون على وجه العموم، سواء كانوا مسيحيون أم ملحدون، يقررون جميعا بأن الوجود يسبق الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولا. والمقصود أن الوجود سابق على الماهية، هو أن الانسان يوجد أولاً ثم يتعرف على ذاته، ويتصل بالعالم الخارجى فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده وتعينه، فإذا لم يكن للإنسان في مستهل حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه. ان الانسان يوجد ثم يريد ان يكون، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة

التى يقفزها إلى الوجود، فالانسان ليس سوى ما يصنعه هو بذاته، وهذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية[٧].

على أنه يجب أن يكون واضحاً لدينا أن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشئ، وبين أن يوجد. فالحجر قد يكون، ولكنه لا يوجد؛ ذلك لأن الحجر لا يوجد إلا خارج العمل الذهنى الذى يجعله موجودا ويمنحه صفة الوجود. فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة، ولكنه فعل وعمل. انه الانتقال نفسه من الامكان إلي الفعل؛ أى الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة كانت فى عالم الامكان قبل أن تحقق وجودها الفعلى. فالانسان موجود لأنه فى حالة انتقال دائم من الامكان إلي الفعل ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجود، بل هو كائن لأنه يفقد القدرة على الانتقال من الامكان إلي الفعل الا بفضل الذهن الانسانى. فنحن ننسب الوجود إلي الاشياء، ولكن الواقع أن الأشياء لا توجد الا بفضلنا. ان ادراكنا لهذه الاشياء هو الذى يضعها عند عتبة الوجود الحقيقى، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره[٨].

## ثالثاً: سمات وخواص الوجودية

علينا الآن أن نتعرف على السّمات والخواص الرئيسية للوجودية كما تبدت فى كتابات فلاسفتها، ولكننا آثرنا أن نلخص أهم هذه الخواص في النقاط التالية :

١- يرفض الفكر الوجودى، أيه محاولة من شأنها حصر الحقيقة داخل تصورات عقلية، أو البحث عن الحقيقة ووضعها فى اطار نسق محكم البنيان، أو في بناء منطقى ضرورى، أو في مذهب مترابط الأركان. ذلك لأن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطان العقل.

٢- كانت ولا تزال الوجودية بدون مذهب عام واحد ينتمى إليه جميع فلاسفتها. ومن ثم فكثيرا ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى أسلوب من التفلسف style of philosophizing.

٣- وهذا الاسلوب من أساليب التفلسف يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات subject أكثر منه فلسفة للموضوع object، فالذات هى التى توجد أولاً... وهذه الذات ليست هى الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة... الذات التى تكون فى بؤرة الشعور... الذات التى تدرك مباشرة وعينا فى فعل الوجود العينى المشخص.

٤- تشجب الوجودية أى موقف، أو رأى يعتبر الانسان thing ، وهو ما يعنى أن الوجودية تقف بشدة وصلابة فى مواجهة أى تيار آلى

أو طبيعي من شأنه أن تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وحدة الشخصية الفردية في المجال الاجتماعي، كما أنها تقف بحزم ضد كل صور النزعات الاستبدادية في المجال السياسي.

٥- تضع الوجودية تمييزا قاطعا وحاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، فهي تعطي الأولوية للحقيقة الأولى التي تتعارض مع الحقيقة الثانية.

وعلى الرغم من أن الوجودية لا تنكر أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الموضوعية بالإعتماد على العلم والمنطق والذوق العالم، إلا أنها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشبوبة بعاطفة الفرد الانساني. الأمر الذي دعا الوجودية تنادي بضرورة أن يشمل البحث في الحقيقة القصوى، عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية.

٦- يختلف طريق الفلسفة والميتافيزيقا عن الطريق الوجودي: فإذا كانت الفلسفة والميتافيزيقا تبدأ بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكري مجرد، نجد الطريق الوجودي يبدأ بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكي تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم تعود إلى الأشخاص مرة ثانية، لكي تصل إلى النوع الصحيح من الذاتية.

٧- ان الذات التي يتناولها الوجودي، ليست ذاتا استاتيكية، بل هي ذات مستغرقة في كفاح ونضال دائمين. لاشك في أننا نبلغ اليقين في العلم وفي التأمل النظري بأن نجرد أنفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائيا أو جامعاً، لأنه

لا يوجد فى الحقيقة ما يسمىٰ بالمعرفة المنعزلة عن الذات العارفة. ان الحقيقة الوحيدة التى يمكن الوثوق بها ولها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية. وهذه الذات هى روح غير محدودة.

٨- ان الوجودية ترى الانسان موجوداً غامضاً Ambiguous ، وصفة الغموض هذه ترتبط أوثق الارتباط بتأكيدها على حريته. كما أنها ترى الموقف الانسانى وهو ممتلئ بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المنضبط، وهذه التناقضات ترجع إلي أن الانسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر فى قرارة نفسه بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال.

٩- تنفرد الوجودية بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للفكر الفلسفى ان تناولها بالكتابة، وهذه الخاصية هى التى تجمع بين مفكرى الوجودية رغم ما بينهم من اختلافات، ورغم عدم انتسابهم لمذهب فلسفى عام واحد.

لقد سال مداد الفلاسفة الوجوديين حول موضوعات الحرية والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل من الأمور الجوهرية التي يتفرد بها الانسان عن غيره من الكيانات. كما تناولت الوجودية دراسة مسائل كثيرة مثل : الذنب، والاغتراب، واليأس، والموت، وهى مسائل لم يتم مناقشتها بعمق واسهاب فى الفلسفات التقليدية بالطريقة التى نجدها عند الوجوديين[٩].

وإلى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن تسميته بالأدب الوجودي، ويمثله فى أكمل صوره كل من جبرائيل مارسيل، وچان بول

سارتر وكلاهما فرنسي. لقد شاركا في الوجودية بأدبهما المسرحي الذي ساهم في نشر الوجودية في أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية في الذيوع والانتشار.

******

وعلى أية حال سنلقى نظرة خاطفة على أساطين الفكر الوجودي لنرى كيف تحققت هذه الخصائص بصورة أو بأخرى في كتابات كل منهم.

# القسم الرابع

# بعض الاتجاهات الفلسفية التى ظهرت فى الحياه الفكرية

## موقف التفكير العلمانى

يعد التفكير العلمانى من أخطر التيارات التى يواجهها مجتمعنا العربي الاسلامى، ذلك لما يتضمنه هذا التفكير من قضايا تتعرض بصورة مباشرة لجوهر عقيدتنا، وتسلب الدين قداسته، بل يمثل الفكر العلمانى أحد الاتجاهات الهدامه التى تسربت الى فكرنا المعاصر.

وتكمن أهمية تناول تيار الفكر العلمانى في التعرف على طبيعته وعوامل نشأته ثم الوقوف على الاسباب التى أدت الى بروزه على الساحة العربية الاسلامية وكذلك مناقشة الاثار والنتائج المقترنة بهذا الفكر على مسيرة حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية المعاصرة.

### مفهوم العلمانية :

تعنى كلمة "علمانية Structuralism" فى اللغة الانجليزية - وفى اصلها اللاتينى أيضا - اللادينى والدنيوى، أى عدم المبالاة بالدين. وقد يتراءى للبعض فى مجال استخدام لفظ "العلمانية" في اللغة العربية بأنها دعوة مشتقه أساسا من العلم، وليس الامر كذلك، فقد أورد المعجم الوسيط في مادة "علم" أن العلمانية مصدر صناعى نسبة الى "العلم" بفتح العين وتسكين اللام بمعنى العالم، وهى بالقطع خلاف الدينى والكهنوتى. (١)

ومن هنا فإن مفهوم العلمانية يتعلق بمسألة فصل الدين عن الدولة أو عن واقع الحياة، ولكن لا يعنى ذلك - كما يظن البعض - انكار الدين، فذلك هو الالحاد أو الكفر، ولكنها تعنى حصر دائرته وتحديد سلطانه داخل اروقة الكنيسة فلا يتجاوزها أو تعداها الى المجتمع أو الدولة.

ومن ثم يمكن للمرء فى ظل العلمانية ممارسة الشعائر الدينية، لكنه لا يمكن أن يمتد سلطان الدين الى المجتمع أو الدولة.

والقول بأن العلمانية انكار للدين أو الحاد خلط لها مع الالحاد الذى كانت تنادى به الشيوعية وغيرها من الاتجاهات والمذاهب الملحدة وآية ذلك التطبيق القائم في مواطن نشأة العلمانية وهى أوربا. ففى أوربا تمارس الشعائر الدينية داخل جدران الكنيسة كما تمارس داخل البيوت" سواء كانت صحيحة أم خاطئة أم يشوبها التحريف" لكنه لا يسمح للكنيسة ممثله فى رجالها بممارسة ما كانت تمارسه من سلطة من قبل على المجتمع أو الدولة.

وعلى هذا النحو فالعلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة، بحيث ينحصر نطاق الدين فى أماكن العبادة، وقصر معناه على جانب العبادات.

أما مفهوم العلمانية في الغرب، فلقد صار علما Secularism بالانجليزية Secularite وبالفرنسية، وكلا هما مشتقان من لفظ

Secular والغربيون يفهمون الكلمة بمعنى فصل الدين عن الدولة، وعدم تدخل الكنيسة فى أعمال الدولة.

إلا أن البعض قد توسع فى دلالة مصطلح العلمانية الى الحد الذي قد يوهم بأنها مرادفة للالحاد أو انكار الدين. فقد ورد في القاموس الانجليزى Secularism تعنى The view that Morality and education should not be based on religion.

وترجمته العلمانية هى : وجهة النظر القائلة بعدم تأسيس الاخلاق والتربية على العقيدة. وعلمانى Secularist تعنى : Beliving or supporter of Secilarism المؤمن أو المؤيد فى العلمانية.

وتشير دائرة المعارف البريطانية الى تعريف العلمانية : بأنها "حركة اجتماعية تهدف الى صرف الناس عن الاهتمام بالاخرة الى الاهتمام بالحياة الدنيا وحسب، وذلك أنه كان للناس فى العصور الوسطى رغبة جامحة في العزوف عن الحياة الدنيا والتأمل فى الله واليوم الآخر، وفى سبيل مقاومة هذه الرغبة طفقت Secularism تقدم نفسها من خلال النزعة الانسانية حيث بدأ الناس منذ عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالانجازات الثقافية البشرية وبامكانية تحقيق طموحاتهم فى هذه الحياة الغربية، وظل الاتجاه الى Secularism ينمو ويتطور باستمرار خلال العصر الحديث كله باعتباره حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية". [٢]

أما دائرة المعارف الامريكية، فترى أن العلمانية تشير الى : الدنيوية وهى : نظام اخلاقى أسس على مبادئ الاخلاق الطبيعية ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة، وأن المبدأ الأول هو حرية الفكر - حق كل انسان في أن يفكر لنفسه : وهذا هو المعترف به الآن على الاقل نظريا من أغلب المسيحيين، ولكن الحال لم يكن كذلك عندما أعلن "جورج جاكوب هولى أوك" لأول مرة عن برنامج الدنيوية حوالى عام ١٨٤٦ فى انجلترا، ويتضمن هذا المبدأ شيئا هاما يعد مكملا له، الا وهو الحق فى اختلاف الآراء فى كل مجالات الفكر. علما بأن هذا الحق تنعدم قيمته بدون الحق فى تأكيد ذلك الاختلاف. وأخيرا فان نظام الدنيوية يؤكد الحق فى مناقشة ومجادلة كل المسائل الحيوية، مثل الآراء المقبولة عند أغلب الناس عن أسس الالتزام الاخلاقى، وعن مسألة وجود الله، وعن خلود الروح، وعن سلطة الضمير، ومبدأ الدنيوية لا يعترف بأنه لا يوجد خير آخر سوى خير هذه الحياة الدنيا، وهو لا يخوض فى هذه المسألة : ولكنه يؤكد بأن خير الحياة الدنيا هو خير حقيقى، والسعى اليه هو خير كذلك، كما أنه يهدف الى اثبات: أن الحالة المادية الدنيوية يستحيل أن يكون الانسان فيها محروما أو فقيرا، يؤكد بأنه توجد فى هذه الحياة قوى مادية لا يمكن تجاهلها دون أن يكون هذا تصرفا أحمقا أو دون أن يصاب بضرر، الا وهى "الحكمة والرحمة"، وواجب مراعاتهما، وهو لا يعارض ادعاءات المسيحية، ولا يقول بأنه لا نور ولا هداية الا فى الطبيعية، ولكنه يؤكد بأن هناك نور وهداية فى الحقيقة الدنيوية التى توجد ظروفها وفروضها بذاتها، ولتعمل بحرية الى الابد". (٣)

والجدير بالذكر أن ثمة حقيقة أساسية في هذا المجال ينبغي الا تغيب عن بالنا... وتتمثل هذه الحقيقة في القضية التي قامت على الخداع الذي مارسه الفكر الغربي طويلا في مناهج بحثه وفي مصطلحاته، تلك هي تسمية طريقة الحياة التي دعا اليها الغربيون (العلمانية Secularism)، فقد يوحي هذا الاصطلاح للوهلة الاولى، بصواب الدعوة واستقامة المقصد، فمن ذا يرفض أن يعيش حياة تستند في قوامها على أسس العلم الراسخ الصحيح الا أن يكون ساذجا أو مسه الجنون؟! من ذا يقف في وجه دعوة تقول للناس أن العلم هو الطريق الحق للوصول الى حياة سعيدة مشرقة متطوره ومجتمع نظيف باسم الا يكون جاهلا أو معاندا رجعيا؟! وزاد في الامر خبثا ومكرا وتزييفا وضعهم الدين، أي دين ، في الجهة المقابلة لهذه الدعوة (المنطقية) وقولهم للناس اما هذا أو ذاك.

ولاشك أن هذا الاصطلاح لا يصح إلا بمقدار اعتباره دعوة للاعتماد علي مصدر واحد للمعرفة هو (العقل)، وبالتالي رفض تام لسائر المصادر الأخرى وعلى رأسها (الوحي) الذي جاءت العقائد الايمانية والأديان السماوية جميعا وفق طرائقه. وفيما عدا ذلك فلا يخدعنا القول، وعلينا أن نتحرى الدقة في التفرقة بين العلمانية كمصطلح يعني ما ذكرناه وبين (العلم) بمفهومه الواسع القائم علي استغلال طاقات الانسان والكون بما يتيح للبشرية مجتمع الرفاهه والرخاء، وبما يعطي للحضارة أسباب حركتها وعوامل ديمومتها.[٤]

وعلى أية حال فليس معلوما على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الاشارة تتم فيها الى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالاشارة الى المؤسسات ذات الأسس اللادينية. (٥)

والعلمانية اتجاه عام في الفكر والسياسية والحياة ظهر فى أوربا مع بدايات عصر النهضة كرد فعل لتسلط رجال الكنيسة باسم الدين فى جوانب الفكر والسياسة والحياة، وما قاموا به من اجراءات متعسفة بعيدة عن الدين. ويهدف هذا الاتجاه الى التمييز بين الشئون الدينية والشئون الدنيوية والفصل بينهما فصلا تاما وتقليص دور الكنيسة ورجال الدين المسيحى فى التدخل فى شئون الفكر والسياسة والحياة الى الحد الأقصى، وقد تطور الاتجاه العلمانى في رفضه للدين عند الماديين فى القرن التاسع عشر الى درجة الغائه والتخلص منه نهائيا.

لقد استبدت الكنيسه بالحياة السياسية فى أوربا طوال العصور الوسطى المظلمة، فأضفت "قداسة الحق الالهى" على من حالفت وباركت. وحكمت "باللعنة والمروق عن الدين" على من نبذت وخاصمت. ولقد فرضت بهذا الاستبداد على الحياة السياسية أسوأ النماذج التى عرفتها البشرية عبر تاريخها في الاستبداد ؟

ولعل هذا ما يؤكده "جيبون" في كتابه (اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها) حيث يقول :"فلقد كان الحاكم في "الدولة الكنسية والحكومة الكنسية... هو من، يحكم تعلمه وتنشئته، أكثر الناس عداء للعقل والانسانية والحرية. لقد تعلم. وهو عبد أسير لعقيدته. أن يؤمن، لأنه من الحق أن يبجل كل ما يدعو الى التحقير، وأن يحتقر كل ما يستحق تقدير الرجل المتعقل، وأن يعاقب الهفوة، وكأنها جريمة، وأن يكافئ الزهد والعزوبة كأعظم الفضائل. وأن يضع القديسين المذكورين في التقويم فوق أبطال روما وحكماء أثينا. وأن يعتبر كتاب القداس والصليب أداتين أكثر نفعا من المحراث والنول". (٦)

وهكذا كانت مخالفة الآراء التى تبنتها الكنيسة الكاثوليكية أمرا خطيرا يعرض صاحبة لصنوف العذاب ولتهمة المروق عن الدين والزندقة، وفى كثير من الأحيان للسجن والموت وما حدث لجوردانوا برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) وجاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) خير أمثلة على ذلك - ومن هنا أصبحت العلمانية فى مجال الفكر تعنى عدم الالتزام أو التقيد بالعقيدة والدين، وعدم مراعاة الدين أو النصوص الدينية أو على الاقل سلب صفة القداسة عنها، وقد ظهر هذا الاتجاه في العالم الغربى نتيجة لهذا التصور اصطلاح "المفكرين الاحرار" وهم الذين تحرروا من كل النزعات وقيود الدين في تفكيرهم.

أما فى مجال الحكم والسياسة تعنى العلمانية رفض "الدولة الدينية" التى تمثل ارادة الله من خلال الكنيسة وتعاليمها ورجالها،

واستبدالها بالدولة العلمانية التى تدبر وتصرف شؤونها بعيدا عن الدين والكنيسة.

وفي مجال الحياة عموما فان العلمانية تعنى اقامة المجتمع العلمانى الذى يدبر أموره وأنشطته بعيدا عن رجال الدين، ويسعى لحل مشكلاته المختلفه دون معونه من السماء ودون توسط رجال الدين بين الانسان وربه مستعينا بالعلم والعقل والاجتهاد الشخصى، يحكمه في ذلك قانون مدنى ومن وضع البشر.

ومن ثم فالعلمانية اتجاه عام يدخل فيه كل ما هو لا دينى وما هو مقابل للمقدس أو الخارق للطبيعة وكل ما يبعد الكنيسة ورجالها عن التدخل فى شؤون الحكم والسياسة وتنظيم المجتمع. (٧) وباختصار هو اتجاه ينادى بفصل الدين عن الدولة وعن الدنيا. (٨)

واذا كانت "العلمانية" كاتجاه عام قد انتقلت الى عالمنا العربى الاسلامى، وتبناها نفر قليل من المفكرين المبهورين والمتشدقين بكل ما هو غربى، فانها كانت وستظل فى فحواها وأصالتها غربية المصدر، فهي بمثابة "عضو غريب" يسعى بكل قوته للتغلغل في كيان جسد حىّ آخر. والجسد وأن كان يقاوم بشدة هذا العضو الغريب "الا أنه مع مضى الزمن من ناحية ومن عوامل الاضعاف المتعمد المستمر لعنصر المقاومة من ناحية أخرى، فان الجسد يكون معرضا لا محالة لاستسلام في نهاية المطاف للعضو الغريب، وقد يقبل التفاعل والتعامل معه.

ويهمنا الآن قبل أن نعرض لوسائل الوقاية والدفاع ضد هذا الفكر الهدام، أن نتعرف في عجالة على الظروف والعوامل التى أدت الى نشأة العلمانية. (٩)

# عوامل وأسباب نشأة العلمانية

مما لاشك فيه أن من يتتبع النشأة الأوربية للعلمانية، ومعانيها وتطورها هناك، يجد تفاوتا وبون شاسع فى مدلولاتها لدى كثير من المفكرين الذين ارتادوا ميدانها وتصدوا للدفاع عن منهجها في الفكر والمجتمع، والنظرية والتطبيق ... ولكن هذا التفاوت فى التناول والتفسير لا ينفى امكانية تحديد مرحلتين أساسيتين مرت بهما (العلمانية) في الفكر الأوربى.

**ا) المرحلة الأولى :**

وهى التي كانت العلمانية فيها تعنى : فصل الدين والكنيسة وشئون المجتمع وسياسته ومؤسساته، لصالح بناء الدولة البورجوازية، وفي سبيل دعمها... والعمل على تصفية الوجود اللاهوتى المسيحى الكاثوليكى وتخليصه تماما مما هو غير عقلانى ..من أسرار عقيدة التثليث، والطبيعة الالهية للمسيح عليه السلام .. والعمل على رفع الوصاية الدينية الكنسية عن التعليم، تمكينا للفطرة الانسانية من الاختيار.

ولقد عرفت أوربا "العلمانية" بهذا المعنى، فى المرحلة الأولى، في طورها الأول : عند فلاسفة ومفكرين من أمثال "توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وجوتفريد وليم ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)...الخ.

**ب) أما المرحلة الثانية :**

وهى ما يطلق عليها "مرحلة العلمانية الثورية" التى مثلها فلاسفة ثوريون من أمثال "فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) ولينين (١٩٨٧٠-١٩٢٤م).. وهى المرحلة التى استهدفت فيها هذه (العلمانية): تقويض الدين، وهدم العقيدة، وتخليص الاشتراكية ومجتمعها من تأثيراته. وذلك لحساب ما يسمى بالعدل الاجتماعى، ثم السعى الى مجتمع يزول منه الدين تماما، وتنمحى منه مؤسساته.

ويمكننا أن نتبين بوضوح أن ما تهدف اليه العلمانية الثورية، ليس مجرد اقصاء الدين عن المجتمع أو الفصل بينه وبين الدولة، بل السعي، فى المدى الطويل، الى تخليص (الفرد) من الدين، وتحريره من مؤسساته. (١٠)

وعلى أيه حال فلم تكن العلمانية في الغرب مجرد فكرة خطرت على ذهن مفكر في لحظة الهام، وانما كانت وليدة عوامل وأسباب معينة مر بها المجتمع الغربى ابان العصور الوسطى، ولا يمكن فهم واستيعاب هذا الاتجاه العلمانى دون الوقوف على الظروف والملابسات التى أفرزته وجعلت هذه الفكرة تنمو وتطور تدريجيا حتى أصبحت اتجاها رئيسيا وعاما فى الحضارة الغربية. ويمكننا أن نوجز هذه العوامل فيما يلى :-

(١) لعل من أهم هذه العوامل يتمثل فى ازدواج السلطة، أي وجود سلطتين عن الغرب : سلطة مدنية يمثلها امبراطور روما وسلطة

دينية يمثلها البابا، باعتباره أعلي شخصية دينية، وقد أطلق الغرب على هذه الازدواجية اسم "مشكلة السيفان" [١١] The two Swords

حيث كانت السلطة قبل انتشار المسيحية فى أوربا للامبراطور، ثم أخذت المسيحية فى الانتشار فى الامبراطورية الرومانية، على الرغم من اعتبارها أحيانا مذهبا غير شرعى، الى أن زاد انتشار المسيحية وأصبحت في عهد الامبراطور قسطنطين الاكبر (حكم الفترة من ٣٢٤-٣٢٧م) الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية، وبالتالى أصبح المناخ السياسى ممهدا لظهور امبراطورية تنصهر فيها السلطتين، السلطة الدينية مع النظام السياسى للامبراطورية القديمة [١٢]، ولكن مثل هذا التطور لم يحدث نظرا لظروف متعدده طرأت على الساحة حالت دون هذا الامتزاج، وظل المجتمع الأوربى يعانى الأمرين من وطأة ازدواج السلطة و"مشكلة السيفين". ويتمثل ذلك حين يصادف أن يكون الباب ضعيف الشخصية يزداد نفوذ وسلطة الامبراطور، فإذا ما تبدل الحال وجاء امبراطور ضعيف ازدادت سلطة البابا والكنيسة، ولان كلا منهما لم يعترف بسلطة مركزه ومطلقه للآخر، كان لابد من حدوث الصراعات والصدامات بينهما [١٣]، وهو ما كان يحدث بالفعل وانتهى لصالح فصل الدين عن الدولة.

(٢) لقد مارست الكنيسة حجرا متعسفا على كل جديد في مجال الفكر والعلم، فلا يسمح لأى نشاط فكرى أو علمي مهما كانت قيمته أن يعبر عنه نفسه، الا اذا حاز علي موافقة الكنيسة، فكل رأى

يخالف ما تراه الكنيسة يعد مروقا عن الدين وزندقة، يؤدى بصاحبه الى المنفى أو السجن أو الموت أحيانا، حتى لو كانت هذه الآراء سليمه تماما فى الوجهة العلمية.

يضاف الى ذلك أن بعض أفكار ومواقف فلاسفة اليونان القدامى قد نالت استحسان من قبل الكنيسة، لأنها تتفق مع آراء رجال الكنيسة، فقد تبنت الكنيسة معظم آراء أرسطو في مجال الطبيعيات وعلم الكون، فأصبح الخروج عليها ومحاولة تعديلها بدعة وخروجا على الدين.

ولعل ما جرى لعالم الفلك جاليليو جاليلى الذى هداه بحثه الى القول بأن الشمس هى مركز الكون وهى ثابته والارض ليست مركزا للكون وهى تتحرك في حركه يوميه - خير مثال على ذلك، لأن ما وصل اليه جاليليو من نتائج علمية تخالف للرأى الذي تتبناه الكنيسة ويرجع الى أرسطو، وهو أن الارض في وسط الكون وهى ثابتـه لا تتحـرك والشمس في الفلك الرابع وتتحرك حركة دائرية حول المركز. إذ سيق جاليليو للمحكمة وحكمت عليه محكمة التفتيش بأنه كافر، وفرضت عليه عقوبات قاسية وهو في سن السبعين واجبرته على التراجع والتنازل عن آرائه العملية العلمية.

(٣) طبيعة الدين المسيحى نفسه وما تضمنه من نصوص مقدسة تقرر التمييز بين الدين والدولة، فقد جاء فى الانجيل على لسان السيد

المسيح عليه السلام عبارة : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فالتفرقة بين أمور تخص الله وأمور أخرى تخص الدولة ممثلة فى شخص الامبراطور، أو بين ما هو دينى وما هو دنيوى، أو بين الدين والدولة، موجود فى طبيعة المسيحية وفى نصوصها التى نبعت منها الخبرة المسيحية للمسيحيين.

لقد اجتهد رجال الدين المسيحى والعلمانيون معا أن يجدوا فى الكتب المقدسة ما يؤيد دعوى كل منهما، لكنهما لم يظفرا بالجواب هناك، ومع ذلك فقد احتج العلمانيون بقول السيد المسيح المشار اليه آنفا لتأكيد دعواهم ولتبرير مقصدهم فى فصل الدين عن الدولة، بينما لم تسمح طبيعة النصوص الدينية بايجاد نظرة دينية متكاملة للحياة، ذلك أن "السيد المسيح لم يقدم فى وصاياه وتعاليمه نظاما متكاملا للحياة"، كما لاحظ المفكرون الغربيون أنفسه، وكان لابد لهم لكى ينظموا شئون حياتهم، من البحث عن مصادر أخرى غير المسيحية كالفلسفة اليونانية والقانون الرومانى والعلم.

(٤) سيطرة وتحكم الكنيسة في مصائر الناس على اختلاف مستوياتهم ليس فى هذه الدنيا فحسب، بل وحتى مصيرهم في الآخرة. لقد استشرى الفساد في الكنيسة ورجالها وتفشى فيها الرياء وسادت البدع والخرافات وعمل رجال الدين "على ابتداع ضلالات توصلهم الى غنى أكبر وثراء أضخم، وابتكار وسائل أبعد ما تكون عن قداسة الدين، وكان آخر ما توصلوا اليه من افتراءات وخرافات هو أعلانهم أنهم يمثلون

الله على الأرض وأنهم مصدر غفران الذنوب، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران. (١٤)

ويمكننا أن نتبين كيف ترتب على هذا السلوك قيام حركة الاصلاح الديني فى أوربا، هذه الحركة التى كان من بين نتائجها انفصال الكنائس الاقليمية عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية من جهة، وزيادة حدة السلطة الدنيوية للملوك في البلدان الأوربية المختلفة من جهة أخري، حتى أصبح الأمر والسلطة كلها فى أيدى هؤلاء الملوك والحكام من رجال الدين.

(٥) ظهور الأفكار والشعارات التى تدعو الى القومية مما أدى الى زيادة الشعور القومي، وساند هذه الدعوة محاولات الغزو الخارجي، وكان لاندلاع حركة الاصلاح الدينى الأثر الكبير فى ظهور الدول القومية، التى وضعت لنفسها قوانينها وأنظمتها: فى التعليم والثقافة والاقتصاد وسائر شئون الحياة الاجتماعية. فكان ظهور هذه الدول خطوة هامة في ارساء وترسيخ الاتجاه العلماني في المجتمعات الغربية. (١٥)

**الآثار العلمانية عند مفكرى الغرب :**

لقد تضافر الفكر العلمانى القائم خارج أطار السلطة الدنية - دون رفضه أياها بالضرورة- مع الجو الذى أشاعه استقلال قوانين الطبيعة عن الغاية الخارجه عن الطبيعة. وكان من الواضح أن النتيجة الضرورية والمترتبة على استقلال المجتمع وظهور فئات جديدة من المثقفين

ثم خروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية وعن دائرة سطوتها، تتمثل في وضع أسس ومعالم النظام العام - فكريا وثقافيا ورمزيا - موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المسألة الى مجال مسلمات الديانة نفسها الاقضية وقت. بل لقد كان "رينيه ديكارت" الورع التقى شكاكا على الرغم منه. كان مشروعه الفلسفي أساس بداية توجيه النظر النقدى في الكتاب المقدس. لاشك في أن المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة كان "باروخ سبينوزا" في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث ذهب الى القول بأن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوى على خطاب أخلاقى أسطورى.

ومن هنا فقد أسس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجى، أى التاريخى اللغوى، المضبوط، ففرق ما بين "الحقيقة" كما يراها الدين وقرائه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير اليه دلائل الواقع، ولفت الانظار الى الامكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي. فقام اليسوعى "ريشار سيمون Richard Simon في أواخر القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، أشار فيها الى اضطراب النص.(١٦)

ولكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرر العقل، وأتاح له من النظر في أسس الكتب المقدسة، التى بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة، وأن لها ارتباط بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذى تنسبه الى المؤسسة الدينية بالحقائق وباليوم، ولعل المؤشر الاكبر علي انهيار الديانة

بوصفها العامل المقرر والمرجع الأخير فى النظر أن البحث فى شئون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصا مع بداية البحث التاريخى في حياة المسيح عليه السلام عند "القس البرتستانتى" ديفيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss ، ومع التجاوز الفلسفى للمسيحية وللديانة عموما، عند "فويرباخ Feurbach ذى التربية والتنشئة الدينيتين وبأثر من التاريخية الهيجلية. انتهى النقد التاريخى للنصوص فى القرن العشرين عند "بونهوفر Bonhoeffer الى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية ايمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ. (١٧)

وهكذا يمكن القول بأن العلمانية ليست بالظاهرة التى يمكن وصفها وتفسيرها في سهولة ويسر، بل هى جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، وأنها تندرج فى أطر أوسع من تضاد الدين والدولة. كما هو الحال فى بعض بلدان أوربا.

ففى بريطانيا، مثلا، كانت العلمانية مذهبا فكريا مستقى من الدين الطبيعى وقائما في اطار فلسفات نفعية ووضعية ترى فى تحسن الحياة المادية شرطا كافيا لاسعاد البشرية. وفى الحالتين واجهت الدعوتان بشئ من العنف المؤسس، فكان آخر اعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفذ عام ١٦٩٧ - وكان العلم والحياة في بريطانيا وألمانيا يسيران على وتيرة مستقلة كل الاستقلال عن الدين، على الرغم من تأكيد الكثير من السياسيين، أن المسيحية جزء أساسى من القانون.

أما في فرنسا فلقد كان الصراع أكثر حدة، حيث كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التى حاولت وباءت محاولتها مرتين بالفشل في القرن الثامن عشر ففرضت الضرائب على املاك الكنيسة، وطردت اليسوعيين من المملكة عام ١٧٦٢ لتقريرهم أولوية السلطة الروحية علي السلطة الزمنية.

والجدير بالذكر أنه بينما كانت الدولة الفرنسية قد وضعت عام ١٧٥٧ قانونا يفرض الاعدام علي كل من يعبر عن رأى معارض للدين، وهو القانون الذي ظل ساريا دون أثر عملى. وبقيام الثورة الفرنسية، تم الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة واقرار قانونى مدني يحكم الاكليروس. ثم قام روبسبير robespierre دين العقل وعبادة الكائن الأسمى الذى جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبدا له، وأقامت الثورة الفرنسية أشكالا ونماذجا علمانية كثيرة من الطقوس الجماعية التي كان "جان جاك روسو" قد وجد فيها عمادا للاجتماع وهي أشكال استمرت لاحقا في الكونتيه Comte و"السان سيمونية Saint - Simon ". أما " نابليون بونابرت، فقد توصل إلي اتفاق مع الكنيسة عوضها بموجبه عن بعض الخسائر المادية التي أدى اليها تأميم الممتلكات. ثم اتسم القرن التاسع عشر علي امتداده بصراع مرير بين الدولة والكنيسة التى تسعى جهدها في محاولة استرجاع مواقعها المادية والايديولوجية والمعنوية السابقة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لانقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التى أخذتها الوضعية الفرنسية دليلا على فساد الدين.[١٨]

ان ثمة حقيقة أساسية فى هذا المجال يجب الا تغيب عن بالنا... ان للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في اطار الحرية السياسية والفكرية تقف في مواجهة قوى تدعى العصرية الثقافية واحتكار القرار والتربية والانتاج الايديولوجي، بل انها قوى مضادة لكل ادعاءات ومزاعم العصرية دينية كانت أم سياسية.

## خصائص الفكر العلمانى

أشرنا فيما سبق الى أهم العوامل والأسباب التى أدت الى نشأة العلمانية وهى بالقطع ظروف تتصل بالعالم الغربى والمجتمع الاوربى ابان العصور الوسطى، ومن ثم فالعلمانية تعد اتجاها طبيعيا يرتبط أوثق الارتباط بالمجتمع الأوربى وبطبيعة الأوضاع والملابسات التى أفرزته، بل أنه لا يمكن فهمه دون معرفه هذه الأوضاع والظروف التى صدر عنها.

ومعنى هذا أن العلمانية وما ينطوى عليه هذا الاتجاه من آراء وأفكار، تعبر أصدق تعبير عن العلاقة بين الفكر والواقع، وهى علاقة جدلية حيث يعكس الفكر الواقع من جهة ثم يعود الفكر ليؤثر فى هذا الواقع ليعد له أو يتجاوزه.

ويؤكد المفكر الغربى "نيل ماكدونالد Nell A. Mc Donald هذه الحقيقة، حينما أشار بأن فكرة فصل الدين عن الدولة وعن السياسة لا توجد الا فى الغرب وحده، وأن هذا ليس الأمر الطبيعى وانما هو الحالة الشاذة، يقول "ماكدونالد":"احدى الخصائص الفريدة للمجتمع السياسى الغربى الحديث هو الانفصال بين الكنيسة والدولة. يبدو هذا الانفصال قياسا لسكان العالم الغربى طبيعيا جدا الى درجة أننا نميل الى الظن فيه (أى الانفصال بين الكنيسة والدولة) على أنه العلاقة الطبيعية بين الدين والدولة، وبالتالى فإن التوحيد بين الاثنين هو الشاذ. والحقيقة هى

أن الانفصال كما نعرفه مقصور على العالم الغربى، وهنا فقط فى الفترة الحديثة، وهكذا فالوضع فى الغرب، هو فى الواقع الفعلى انحراف عن القاعدة، ان الممارسة العالمية الأكثر هى انصهار الدين والسياسة معا" (١٩).

الواقع ان ما قاله هذا المفكر صحيح تماما فيما نرى، ذلك أن فكرة فصل الدين عن الدولة هى جوهر الاتجاه العلمانى، هذا الاتجاه الذي فضلا عن كونه شذوذا عن القاعدة، هو اتجاه غربى خالص، خاص المجتمع الغربى وحده. -

ويهمنا الان ان نذكر أهم خصائص الفكر العلمانى نوجزها فيما يلى :

١- ترفض الدولة العلمانية والمجتمع العلمانى أن يكون لرجال الدين سلطة مقدسة كما ينكران أية وساطة بين الانسان وربة من خلال الكهنة والكهنوت"، وهو النظام الذي اضفى طابع القداسة على آراء ومواقف هؤلاء الرجال وعلى المؤسسات التى أقاموها.

٢- لا تهتم العلمانية "بالمعجزات" أو بما هو خارق للطبيعة" من أفعال تلك الامور التى كانت يدعيها العديد من رجال الدين مما يتنافى مع أحكام العقل والمنطق ويخالف الواقع، بل وصل الامر ببعض الاتجاهات العلمانية الي "التحرر من المعتقدات الغيبية التي اعتبروها ضرب من الاوهام، ومن العواطف بكافة صورها، وطنية كانت أو دينية، برغم انها تضلل صاحبها.

٣- تنادي العلمانية بالتطور والتجديد في كافة مجالات الفكر والسياسة والمجتمع، وتساند ذلك بقوة، وذلك في مقابل التصدي ومحاربة التجديد والتطور الذي تتبناه وتمارسه الكنيسة الكاثوليكية.

٤- تدعو العلمانية الى عدم الاهتمام بالقيم المرتبطة بالاتجاه التقليدي المحافظ (أي اتجاه الكنيسة والاتجاهات الدينية) التى تقف عائقا في سبيل التقدم والتطور والتجديد. بل ان العلمانية فى العالم الغربى تعلن بصراحة تامة بأن الدين حجر عثرة وعائق قوى يحول دون التقدم والتجديد المنشود.

٥- تهتم العلمانية بالعلم ونتائجه وتكرس جهدها لتشجيع العلماء، والبحث العلمى والاكتشافات ونادت بالاعتماد على العلم وقوانينه في حل المشكلات التى يواجهها الانسان والمجتمعات في شتى المجالات، وظهرت فكرة قهر الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الانسان من خلال معرفة قوانينها والاستفادة من هذه القوانين.

٦- تطالب بعض الاتجاهات العلمانية بالعمل على تغليب قيم المنفعة والمصلحة العامة على المصالح الخاصة للأفراد أو لفئات قليلة فى المجتمع، ووصل الأمر فى الاتجاهات الاشتراكية الى الغاء الملكيات الفردية واعتبار كل الثروات ملكا للمجتمع.

٧- بينما دعت اتجاهات علمانية أخرى الى الاعلاء من قيمة الفرد وجعله مقياس الاشياء جميعا، وذلك كرد فعل لتسلط الكنيسة التي الغت قيمة الفرد وقيمة أفكاره وأحكامه. ونجد مصداقا

لهذا الاتجاه ذلك المديح والثناء الذى كاله مفكر بارز فى الغرب، وهو "فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، للمفكر السياسى مكيافيللى (١٤٦٩-١٥٢٧م) صاحب المبدأ المعروف فى السياسة وهو "الغاية تبرر الوسيلة"، فقد كان مكيافيللى في نظر بيكون أحد الكتاب الذين أحيوا هذه النزعة التى تمثل فى رأية تحرر من سلطة الكتاب المقدس وسلطة الكنيسة، وتجعل الانسان يعيش فى الواقع لا فى الخيال.[٢٠]

**الانسان فى نظر العلمانية :**

تحدثنا عن خصائص العلمانية وما تنطوى عليه من أفكار توضح العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، وتمثل التأثير المتبادل للفكر وانعكاساته على أرض الواقع. ثم المحنا لأهم هذه الخصائص التى تبتدى فى المجتمعات الأوربية.

ونجد من المفيد قبل أن نتناول معرفة كيف تسربت الأفكار العلمانية الى عالمنا العربى الاسلامى، أن نلقى نظرة سريعة على موقف العلمانية من الانسان، باعتباره حجر الزاوية فى أى فكر.

ممالاشك فيه أن التصدى لمعالجة أى فكرة من الأفكار التى نتعامل معها أو لأية عقيدة من العقائد انما تقضى بالضرورة التى التعرف على أبعاد ثلاث هى :-

البعد الأول: يتمثل في ادراك طبيعة الانسان وتكوينه الذاتي، والبعد الثاني : يختص بمسألة تقييم موضوعي مقارن لهذه الفكرة أو العقيدة مع سائر العقائد والأفكار، أما البعد الثالث فيدور حول تفسير تاريخي للواقع (العقائدي) الذي يمثل حصيلة التغيير الذي أحدثه المذهب الجديد في عقول اتباعه وفي واقعهم الخارجي اى في تاريخهم.

ذلك أن اية عقيدة أو فكرة - في تاريخ الانسانية - انما استهدفت الانسان، ولم يقف منها موقف السلب أو الايجاب الا الانسان وحده. أما الواقع التاريخي فهو المرآة الحية التي تعكس نتاج هذا التفاعل بين العقيدة أو الفكرة وبين الانسان. المرآة التي أطلعتنا مرارا على صور جماعات وحشود من بني آدم، فقدوا أصالتهم الانسانية. وغدوا كالآلات الصماء التي تعمل بلا ارادة أو تجربة باطنية، متنازلة عن حريتها واختيارها الذاتي، مكتفية بأن الغذاء والمسكن والجنس هي أهداف الانسان الأولى والأخيرة.

وعكست لنا - تكرارا - صورة الانسان المزدوج الذي يخضع لسلطتين، تتجه به كل منهما في طريق، وتريد منه مالا تريده الأخرى. فتكون النتيجة قلقا هداما وتشتتا في وحدة الانسان، ومن ثم ضياعا محزنا وهروبا الى مستويات من الحياة لا تليق بكرامة الانسان وتفرده على العالمين. (٢١)

والانسان كيان متفرد، له خصائصه التى تميزه عن بقية الكائنات "ولقد كرمنا بنى آدم ... وفضلناهم علي كثير من خلقنا تفضيلا". وأولى هذه الخصائص هى أنه خليفه الله في الأرض، خلقه من سلالة من طين ثم نفخ فيه من روحه فأنشأه خلقا آخر وكرمه على العالمين" لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. ثم انشأناه خلقا آخر ..." ومن ثم فالانسان يمثل وحدة حيوية متكاملة الجوانب. متداخلة العناصر، متوازنة البيان. لذلك تبدو ثنائية الانسان القائمة على اهمال أو كبت أحد العنصرين خرافة لا وجود لها فى كيان الانسان نفسه.

وسمة الانسان الثانية هى أن فى وكيانه وقيم ثابته لا تتغير، مهما تغيرت ظروفه، وتبدلت صور حياته على الأرض، ذلك انها تتصل بحقائق خالدة لا يدركها التغير، وتنطبق على النوع الانسانى كله.

أما السمة الأساسية في طبيعة التكوين الانسانى، تتمثل فى التوازن الأصيل بين الروح والمادة، قد يتعرض الانسان أحيانا للاصابة بانحرافات خطيرة عن خصائصه الأصيلة هذه نتيجة تعاملها مع مبادئ ونظريات لم تدرك أبعاد النفس الانسانية على حقيقتها. ولقد كانت المبادئ الوضعية تتسم دوما بذلك الاختلال وعدم التوازن الذى يتمثل أحيانا بطغيان القيم المادية على القيم الروحية، وقد يبدو أحيانا أخرى بطغيان القيم الروحية على القيم المادية، ويتمثل أحيانا ثالثة بالفصل القسرى بين هذه القيم، واصطناع الحواجز المزيفة بين عالمى الروح والمادة كما هو الحال فى التجارب العلمانية. (٢٢)

اننا نجد العلمانية بما تتضمنه من أفكار وآراء، قد تجاهلت الانسان وافرغت قلبه وعقله من الدين ... لانها أشعرته بعدم أهميته.. بل بعدم لزومه.. صحيح أننا مازلنا نرى فارقا بين العلمانية والالحاد ... فالعلمانية تقدم "السلبية" بالنسبة للدين .. يستوى فى نظرها أن يوجد أولا يوجد.. شريطة أنه إذا وجد فلا عمل له في المجتمع ولا دخل له بالدوله - غير الالحاد الذى يقدم (الايجابية) ضد الدين .. وهو الفارق الذى يقوم في الانجليزية بين لفظ Non ولفظ Anti فلئن عنت العلمانية اللادينية Nonreligous فانها مرحلة سابقة على مرحلة أشد ارتكاسا وهى (ضد الدين) أو معاد للدين Antireligous هذا الفراغ الذي يعيشه الأوربى أو الأمريكى بعيدا عن الدين ، والذي اضطر الكنائس لاجتذاب (زبائن) لها أن تشرع الرقص المختلط فى نهاية صلوات الكنيسة لتشجيع الشباب على الصلة بالكنيسة.

مثل هذا الفراغ الذى يعيشه الأوربى أو الامريكى، خواء روحيا، وخواء فكريا .. له أثر بعيد داخل الفرد، فالفرد الأوربى أو الامريكى وان بدا سعيدا بتوافر امكانات وقدرات الحياة المادية، لكنه في حقيقته غير ذلك ... لأنه يحس هذا الخواء الذي لم تملأه فلسفة حديثة ولا قديمة. (٢٣)

**انتقال العلمانية الى العالم العربى الإسلامى :**

يعزى انتقال الفكر العلمانى الى عالمنا العربى الاسلامى الى جملة، عوامل منها ما هو مخطط مرسوم، ومنها ما جاء عفوا بغير تخطيط.. لكنها تضافرت معا لتساعد على انتقال هذا الفكر الجديد لتجد له مكانا فى شرقنا الاسلامى.

والغريب في الامر أنه لم تكن ظروفنا مماثلة لتلك الظروف التى قامت فى أوربا، لم يكن عندنا حجر على القلوب ولا حجر على العقول، لم يكن عندنا اضطهاد للعلم والعلماء، لم تقم فى مجتمعاتنا محاكم للتفتيش... تتولى محاكمة الضمائر والوجدان! وتحكم بالحرق والتنكيل والسجن والتشريد وأحيانا بالاعدام.

ومع ذلك توافرت عندنا عوامل أخرى بعضها خارجى وبعضها داخلى، بعضها جاء عفويا وبعضها عمدى، تجمعت لتمهد الطريق أمام هذا التيار الوافد من الغرب :

١- **العامل الأول** يتمثل فى ارتباط النهضة الأوربية مع العلمانية، ذلك لأن نهضة أوربا (المادية) واكبت وأعقبت تفشى العلمانية، أو فصل الدين عن الدولة ومن ثم أحدث ذلك شعورا واحساسا بأن التحضر والتمدين ومناهضة التخلف فى كافة صوره لا يتم الا بطرح الدين خلف الظهور، والا فلم نهضت أوربا. وبصرف النظر عن مدى صحة ذلك من ناحية الحقيقة والواقع، فإن الذين خرجوا من مجتمعات "التخلف والجمود" الذي فرض على المنطقة الاسلامية وشاهدوا مجتمعات "التقدم" و"التحضر" وقر واستقر فى "لاشعورهم" هذا المعنى من حيث لا يشعرون وظنوا بدينهم غير الحق ظن الجاهلية أو ظن الجاهلين، فما بالك اذا أضيفت الى ذلك العوامل الأخرى.

٢- **أما العامل الثانى** فيتعلق بتخلف المنطقة الاسلامية، وهو عامل داخلى في مواجهة العامل الخارجى المشار إليه آنفا (وبغض النظر عن أسباب هذا التخلف.. فقد كان - واقعا قائما ، كان

ثمه تخلف وجمود فكرى خيم على منطقتنا العربية الاسلامية...
عقب مرحلة من النشاط الفكرى الذى لم يشهد له العالم مثيلا والذي انتج علوما كثيرة فى شتى المجالات.

ولعل هذا التخلف بدأ مع اغلاق باب الاجتهاد ثم مع البعد شيئا فشيئا عن النبع الصافى الذى كان يستقى منه الاولون [٢٤]. قال تعالى: "ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور". [٢٥].

ومن هنا كان التخلف الحضارى والمادي، الذي شمل جوانب الحياة كلها، نتيجة انصراف الحكام الى طموحاتهم ونزواتهم وترك مصالح الناس، ونتيجة الصراع والتكالب على مناصب الحكم وحب الجاه والسلطان، والويلات والنكبات التى صاحبت ذلك وأعقبته. فكان التخلف حقيقه واقعة يرثى لها.

٣- **والعامل الثالث:** يتصل بالغزو الاستعمارى وبخاصة فى فرض هيمنتة وسيطرته ووصايته على شعوب عالمنا العربى الاسلامى الذى أنهكته الصراعات، وفرقته الفتن والدسائس، وأضعفه الجمود والتخلف ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وعسكريا

لاشك أن هدف المستعمرين كان واضحا وهو احكام قبضة السيطرة على البلاد المستعمرة وجعلها توابع تدور في فلك ثقافتهم وحضارتهم واتخذوا لذلك كل وسيلة ممكنة لتحقيق مآربهم، ولما كان الاستعمار يعلم أنه لكى تكون له اليد الطولى في مقدرات هذه الشعوب، حرص على أن تكون التبعية في مجالات السياسة والاقتصاد أقوى

وأدوم،بالاعتماد على التبعية الفكرية والثقافية، فالعقول اذا قبلت التبعية الفكرية سهل عليها بعد ذلك قبول التبعية السياسية والاقتصادية، بل لعل التبعية هذه تأتى نتيجة لاحقة وضرورية للتبعية الفكرية والثقافية.

وغنى عن القول أن من أهم وأبرز السبل لتحقيق هذه التبعية الفكرية هى بث الافكار العلمانية التى تشترك فى جملتها في رفضها للدين وانكارها للعقيدة والابتعاد عن الأخذ بآرائه وحلوله في مواجهة المشكلات المختلفة، وفى سبيل ذلك أنشأ المستعمرون في كل بلد :خلوه مراكز ثقافية متنوعة كالمدارس الاجنبية والمعاهد والجامعات أحيانا، وكانت تعمل على الترويج للثقافة الغربية التى محورها "العلمانية" والتى تقلل من شأن الدين فى مجالات السياسة والتربية والاقتصاد ومختلف شئون الحياة.

ومن ناحية أخرى، شجع الاستعمار النزعات القومية المحلية، والنعرات العصبية، بعد أن تمكن من تقسيم العالم العربى الاسلامى الى دويلات عديدة وخلق بذور الخلافات والنزعات التى تهدف الى تكريس التجزئة، تأكيدا وترجمة لشعاره "فرق تسد"، ثم قام بوضع الدساتير والقوانين لهذه الدول على غرار الدساتير والقوانين الغربية مؤكدة بصورة مباشرة وغير مباشرة وداعية للاتجاه الى فصل الدين عن الدولة.[٢٦]

وقد ظهرت الجامعات العربية التى تحاكى الجامعات الغربية شكلا

ومضموننا الى درجة كبيرة، فساهمت هذه الجامعات فى بداية ظهورها بشكل غير مباشر فى تبنى ونشر الأفكار العلمانية دون وعى تام بخطورة ذلك على الثقافة والشخصية العربية الاسلامية، ولقد كان من حسن الحظ أن تنبه العديد من المفكرين لهذا الخطر فأخذوا في كشفه وتوضيحه ومعالجته.

ويجب أن نقرر هنا اننا لا نريد القول أن كل ما فى الجامعات الغربية شر وانما نريد أن نبين أن جامعاتنا ومعاهدنا وجميع المؤسسات الثقافية يجب أن تتوخى الحذر فيما يفد علينا من الغرب، بحيث لا نقبل من هذا الفكر ما يتناقض مع عقيدتنا وقيمنا وتراثنا الحضارى العربى والاسلامى، وان تنطلق من أسس غير الأسس التى تنطلق منها الجامعات الغربية، أى من أسس ومبادئ من شأنها المحافظة على شخصيتنا الحضارية الاسلامية التى لا توجد فيها الافكار العلمانية والتى لافصل فيها بين الدين والدين فى كافة الشئون.

ولكن ليست المسألة كما يبدو سهلة أو يسيرة في جانبها العملى والواقعى، فالحضارة الغربية والثقافية الغربية تغزوان مجتمعاتنا بصورة مكثفة ومستمرة بما تصدرانه على مستوى المنتجات الحضارية المادية وعلى مستوى العلم والفكر والفنون والسياسة. وهذه حقيقة لا ينبغى أن نتجاهلها أو نتعامى عنها، الا أن الوعى بخصائص حضارة الغرب وثقافته وفكرة يظل أحد الخطوات الهامة التى تساعد فى الحد من آثار هذا الغزو والسلبية من جهة وتجعلنا نقف امامه ونتصدى له بثقه وفهم من جهة اخرى(٢٧).

**موقفنا من العلمانية:**

رأينا فيما سبق كيف أن "العلمانية" وما تتضمنه من أفكار قد صدرت عن المجتمعات الغربية كنتيجة طبيعية للعوامل والظروف والملابسات التى برزت وانتشرت في هذه المجتمعات، ولو استعرضنا تاريخ حضارتنا الاسلامية وتاريخ فكرنا لما وجدنا لهذه الدعوة أثرا ولا حتى صورة قريبة منها، وهذا ما يتبين لنا من خلال المقارنة :-

١- ان الاسلام - هذا الدين الالهى المعجز - خاتم الشرائع السماوية، أنه دين شامل جوانب الحياة ونبراس متكامل لها قد استوعبه جميع المثقفين المسلمين بما فى ذلك المتخصصين فى العلوم الدينية والشرعية وأيضا العلوم العقلية الدنيوية، ذلك أن الاسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وهو ما نادلت به المسيحية، واتخذ الاسلام لنفسه موقفا وسطا فى هذا المجال، فهو يربط ربطا محكما ومتوازنا كل نشاط يقوم به الانسان بالله سبحانه وتعالى، ولذلك لم تظهر عند المسلمين هذه الثنائية أو الازدواجية الحادة الى درجة التناقض التى شهدها الغرب بين ما هو دينى وما هو دنيوى.

نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحاد، اللذين شهدتهما الحضارة الغربية، ولا بأي من المقدمات والظروف التى تسببت في نشأة "العلمانية" في واقع الحضارة الغربية.

٢- لم يعرف الاسلام نظام "الكهانة والكهنوت" و"المؤسسات الدينية" ومن "الوساطة الدينية" التى يمارسها رجال الدين، حتى أقترن

هيمنتهم الدينية بالاستبداد والتعسف باسم الدين. حقا ان المسلمين لم يتركوا أمر تفسير العقيدة لفئة معينة بحكم وظيفتها، ولكنهم بلا شك وضعوا شروطا وضوابط يجب أن تتوافر في كل من يتصدى لمثل هذا العمل وهي في مجملها شروط دقيقة وعلمية وأخلاقية تؤهل صاحبها للاجتهاد في أمور الدين وتفسيره لا وفق أهوائه أو مصلحته الشخصية وانما وفق منهج في الاستنباط والفهم محددت خطواته وأصبح معروفا لدى علماء المسلمين. هذا المنهج هو الذى تضمنه علم اسلامى خالص نشأ لهذا الهدف وهو علم أصول الفقة. (٢٨)

٣- اذا كانت النهضة الأوربية قد ارتبطت بالعلمانية، بل واستندت عليها... بعد أن اقترن تأخرها وتدهورها بسيطرة الدين والكنيسة على الدولة والمجتمع .. فإن مسيرة حضارتنا العربية الاسلامية قد كانت على خلاف ذلك ؟ فلقد اقترنت النهضة العربية الاسلامية بهيمنة الشريعة الاسلامية على الدولة والمجتمع الاسلامي، على حين كان الانحراف عن جادة الصواب (اسلامية القانون) بداية الطريق الى عصور التأخر والجمود والانحطاط.

فالشبة بيننا، اذن – وبين واقع الحضارة الغربية وطبيعة ديانتها المسيحية ليس غائبا فقط وانما كلانا – نحن وهم- على طرفى نقيض !... لقد أثمر خروجهم وتحللهم من سلطان الكنيسة نهضتهم العملاقة ... بينما كان خروجنا من سلطان الشريعة بداية التدهور والجمود ؟ (٢٩)

٤- لقد قامت حضارتنا العربية الاسلام على الاسلام، وازدهرت فى كافة المجالات بفضل التزامها بتطبيق مبادئ الاسلام الحنيف، التى تخاطب العقل الانسانى وتحثه على اعمال بصيرته فى كل ما يعن له من أمور حياته. حقا أن منزلة "العقل" - الذي هو أداة العلم - في الاسلام منزلة ومكانة لا تخطئ علوها وسموها البصيرة، بل ولا البصر... فمعجزة القرآن الكريم، تتوجه الى العقل، وهو الحاكم بين ظواهر النصوص وبين ثمرات البراهين العقلية اذا ما لاح التعارض بينهما .. ومن ثم جعل العلم فريضة شرعية وضرورة واجبة، وليس مجرد (حق) من حقوق الانسان؟ وأين هذا الواقع الأوربى من واقعنا الاسلامى الذى مكن لعلماء الكلام المسلمين من تأسيس الفلسفة الاسلامية على قواعد الدين، فكانت فلسفة متدينة لدين قد تفلسف ؟ الأمر الذى جعل ويجعل تطورنا الثقافى والفكرى والحضارى، ليس فقط مغايرا للواقع الأوربي، بل وعلى النقيض منه ... فلقد اقترنت سيطرة الدين عندهم بسيادة الاستبداد وتكريس الجهالة وقيام عصور الظلام والانحطاط... على حين ارتبطت سيادة الشريعة السلامية فى تاريخنا بعصور الازدهار والخلق والابداع والريادة لاكثر الصفحات اشراقا في تاريخ أمتنا... كما كانت "العلمانية" التى أزالت سيطرة الدين عن الواقع الأوربى هى سبيل النهوض بذلك الواقع.

فأين هو وجه الشبه بين موقف الاسلام من العلم، وموقف اللاهوت الكنسى من العلم. حتى يكون "حلهم" العلمانى هو ذات "حلنا"(٣٠)

وصفوة القول :"اذا كان لنا أن نختم حديثنا عن "موقف التفكير العلمانى، كأحد التيارات الفكرية المعاصرة التى تتربص بنا، فاننا نؤكد كما أسلفنا – أن العلمانية اتجاه غريب تماماً على حضارتنا وثقافتنا، ومع ذلك فلقد تسربت الأفكار العلمانية الى حياتنا المعاصرة ووجدت قلة ضئيلة تزعم أن الاخذ بهذا الاتجاه سيؤدى الى التقدم وازالة ماران على فكرنا ومجتمعاتنا من تخلف أسوة بما حدث فى الغرب.

وبهمنا أن نؤكد على أن "العلمانية" ليست سبيلنا الى التقدم... بل ولا حتى لمواجهة القوى التى تتبنى تخلفنا الموروث وتتشبث به وتدافع عنه... وانما سبيلنا الى التقدم هو الوعى المستنير والفقه بحقيقة موقف عقيدتنا الاسلامية فى هذا الشأن.

اننا لسنا بحاجة الى استيراد التفكير العلمانى، فهو يعزل الدين جانبا ويقصية الى زاوية بعيدة، بحيث يتلاشى وجوده أو تأثيره في واقع الحياة، ولكن اذا وضح لنا بما لا يدع مجالا للشك عدم الحاجة الى الدعوة الى العلمانية، فلماذا يكون الدعوة اليها ؟ وكيف نصف من يدعو الى الأخذ بها ؟ وبم نحكم على سلوكهم ؟.

الواقع اننا ينبغى الا نتسارع في الحكم على كل من دعا الى الترويج لهذه الدعوة، ولنحكم على الأعمال بنتائجها فماذا نحن واجدين فى هذه الدعوة؟ لعلنا لا نبالغ اذا قلنا اننا سنجد أنها :-

أ) دعوة الى تقليد الغرب دون وعى وتبصر، تقليدا أعمى. وهذا الأمر يخالف روح الاسلام. ان التقليد أن جاز للعامى الذى لا يعرف ولم ينل قسطا من العلم فهو غير جائز ابدا بل ممتنع لمن يتصدى للتفكير فى حال الأمة ويؤرقه مستقبلها.

ب) ان الدعوة الى العلمانية دعوة الى التغريب، أى الأخذ بأساليب الغرب فى الفكر والحياة، وهو أخذ يقابلة بالضرورة ترك أساليب الاسلام، مما يترتب عليه فقد ان الملامح المميزة للشخصية الاسلامية، فتصبح من جهة غرباء فى مجتمعاتنا، منعزلين عن جذورنا وحضارتنا وتراثنا، تابعين للغرب تبعية فكرية يسهل بعدها أن نكون تابعين له اقتصاديا وسياسيا، ذلك أن سلوك الانسان يترجم عن فكره.

ج) وأخيرا سنجد هذه الدعوة تبعدنا عن أن يكون لنا فكر أصيل نابع من بيئتنا ومساير لظروفنا وحضارتنا ومعبر لتراثنا، فالفكر المستورد لا يكون أصيلا.[٣١]

## الهوامش والمراجع


١- على عبد المعطى محمد واخرون : تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ١٩٥.

٢- على جريشه : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء بالمنصورة، عام ١٩٨٦، ص ٨٤.

٣- المرجع السابق، ص ٨٥.

٤- عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت عام ١٩٨٦، ص ص ٣٦-٣٧.

٥- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت عام ١٩٩٢، ص ١٧.

٦- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة عام ١٩٨٦م، ص ٢٠.

٧- محمد عمارة : الاسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت عام ١٩٨١م، ص ٥٧.

٨- أنور الجندى : سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت عام ١٩٧٣م، ص ١٠.

٩- على جريشة : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص ٥٧.

١٠- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص ١٣.

١١- W. Elliott and N.A: Mc donald; Western Political Heritage, 8th printing, prentice - Hall, Inc, New York, 1961, p. 88.

١٢- Ibid, p. 289.

١٣- Ibid, p. 298.

١٤- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر العربى، ص ص ١٩٨، ٢٠٢.

١٥- المرجع السابق، ص ٢٠٣.

١٦- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، ص ٣٢.

١٧- المرجع السابق، ص ٣٣.

١٨- نفس المرجع، ص ٣٥.

١٩- على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر العربى، ص ٢٠٤.

٢٠- المرجع السابق، ص ص ٢٠٥-٢٠٦.

٢١- عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، ص ٤٧.

٢٢- المرجع السابق، ص ٥١.

٢٣- على جريشة : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص ٩٠.

٢٤- المرجع السابق، ص ٧٩.

٢٥- سورة النور - ٢٤.

٢٦- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، ص ٢٠٧.

٢٧- المرجع السابق، ص ٢٠٨.

٢٩- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، ٣١.

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٢.

٣١- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، ص ٢١٤.

# موقف الفلسفة البنيوية

**تقديم :**

تشكل البنيوية Structuralism حلقة في السلسلة الطويلة من تلك الجهود والمحاولات التي تستهدف جعل دراسة الانسان علما دقيقا. ولقد بلغت البنيوية باعتبارها اتجاها فكريا وفلسفيا، أوج عظمتها في أواخر الستينات من هذا القرن.

والواقع أن المد البنائي - في فترة الذروة هذه - قد وصل الى مجالات وميادين كثيرة. ففي مجال اللغويات كان "جاكوبسون وشومسكي يقودان حركة نشطة اتخذ منها الكثيرون نموذجا ومثالا يحتذى في مجالات أخرى. وفي ميدان التحليل النفسي كان "لاكان Lacan" يلفت انتباه معاصريه بنظرته الجديدة الى هذا العلم الذي كان يبدو، قبل نشر بحوثه، في حالة ركود نسبي. وفي النقد الأدبي كان "بارت R. Barthes " يفتح عهدا جديدا في تفسير النصوص على أساس بنائي، وفي الميدان الفلسفي كان مفكر ميال الى المحافظة مثل "فوكو Foucault" يبهر جماهير المثقفين برؤيته الجديدة في كتابه المشهور "الكلمات والأشياء".

على أن هذا الانتشار الذي جعل من البنائية مذهبا فلسفيا شاملا، ما يقرب من عشر سنوات، لا ينبغي أن يخفى عنا حقيقة هامة، وهي أن البنائية لم تصبح مذهبا فلسفيا الا أن المتخصصين قد تنبهوا

في ذلك الوقت بالذات الى الامكانات الحقيقية التى تكمن في فكرة "البناء" أما الفكرة ذاتها، وأما مبدأ التفكير من خلال "بناءات"، فكان معروفا قبل ذلك بوقت طويل. (١)

ولكن ربما كان ما يثير الدهشة، أن الكثير من "البنيويين" قد أصبحوا هم أنفسهم غير راضين أو مستعدين لقبول هذه التسمية. ويبدو أن كلمة "البنيوية" نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها، معللا ذلك بأن "البنيوية" هى مجرد لفظة كلامية اخترعها بعض رجال الصحافة، وها هو "فوكوه" يعلن - في هذا الصدد - ان ما يسمونه باسم "البنيويات" انما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزج بينهم - بدون وجه حق، وعلى الرغم منه -، ومن ثم فاننا نراه يقرر أن "البنوية" "مقوله لا توجد الا بالقياس الى الآخرين، أعنى أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك! ونجد نفسي الشئ عند "لاكان" - أيضا - حيث نراه يعجب لادراج اسمه تحت مقوله "البنيويين"، وهو المحلل النفسى الذى نادى بضرورة "العودة الى فرويد"، آخذا على عاتقه الالتزام بحدود بحثه العلمى بكل أمانة وصرامة. (٢)

ولاشك أننا لو دققنا النظر فى الاتجاهات الفكرية المتباينة التى نجدها عند كل من "كلود ليفى شتراوس"، وميشيل فوكوه، وجاك لاكان، ولويس التوسير (وهم أقطاب البنيوية الأربعة)، لوجدنا أنه ليس ثمة "مذهب بنيوى" واحد يمكن أن يجمع بينهم : لان البنيوية التى ألفت

بينهم لا تكوّن مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة)، على العكس مما هو ماثل بالنسبة الى "الوجودية" أو "الماركسية". ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول :"ليس ثمة مذهب بنيوى ....، بل أن هناك - وهذا أمر له مغزي أعمق ودلالة أكبر - التقاءا ذهنيا بصفة عامة، ومنهجيا بصفة خاصة، بين مفكرين متباينين يعيشون معا عصرا واحدا بعينه، الا وهو عصر انتهاء الايدولوجيات، وربما أيضا عصر انتهاء "النزعة الانسانية" - من حيث هى صورة من صور الايديولوجيات. والحق أن كل ما يجمع بين ليفى شتراوس، وفوكوه، ولاكان، والتوسير، انما هو ذلك المشروع العلمى الذي أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالانسان.."(٣).

وعلى هذا الاساس نستطيع أن نقول ان البنائية هى قبل كل شئ "منهج" فى التفكير، وبهذا المعنى كانت موجودة منذ عهد بعيد، ولكنها لم تصبح "مذهبا" فلسفيا الا بعد أن تنبه بعض المفكرين، بطريقة واعية ضنية دون وعى بكافة أبعاده.(٤)

## ا) مفهوم البنائية :

قد يتبادر للذهن أن كلمة "البنية" - التى اشتق منها لفظ "البنيوية" - كلمه عادية مألوفه لنا تقترب فى فهمنا من معني "الشكل" أو "الصورة". ولعل هذا هو ما جعل بعض الباحثين يذهبون الى القول:"كل شئ - الا أن يكون معدوم الشكل تماما - له "بنية"، ومن ثم لا يضيف هذا اللفظ شيئا جديدا الى ما فى ذهننا.(٥)

أما فى - لغتنا العربية - فان كلمة "بنية" لا تمثل كلمة عادية تجرى بكثرة على أقلام الباحثين والكتاب، الا أن المعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة، ينطوى على دلالة معمارية ترتديها الى الفعل الثلاثى، بنى، يبنى، بناء، وبنايه، وبنيه، وقد تكون "بنية" الشئ - في العربية - وهى "تكوينه"، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا "الكيفية التى شيد على أساسها هذا البناء أو داك.". وبالتالى يمكننا أن نتحدث عن "بنية المجتمع"، أو "بنية الشخصية" ، أو "بنية اللغة ... الخ. وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون في اللغة بين "المعنى" و "المبنى"، فانهم كانوا يعنون بكلمة "مبنى" ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة "بنية".

وفى اللغات الاجنبية، نجد كلمة "بنية Structure " مشتقة من الفعل اللاتينى Struere بمعنى "يبنى" أو "يشيد". وحين تكون للشئ "بنية". (فى اللغات الأوربية) فان معنى هذا - أولا وقبل كل شئ - انه ليس بشئ "غير منتظم، له صورته الخاصة، و وحدته الذاتية". وهنا يتضح نوع من التشابه والتقارب الاولى بين معنى "بالنية" ومعنى "الصورة Form " وما دامت كلمة "بنية" - فى أصلها اللغوى - تحمل معنى "المجموع" أو "الكل"، المؤلف من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه.(٦)

هذا من الناحية اللغوية، أما مفهوم "البنية" من المنظور العلمى والفلسفى، فاننا نواجه بعدة معانى وتعريفات لهذه الكلمة: وها هو "لالاند" يشير فى معجمة الى أن "البنية" هى :"نسق وكل مؤلف من

ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون لها ما هي عليه الا في علاقتها بتلك الظواهر. وفي ضوء هذا المعنى تكون العلاقات هي التي تعطي هذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، اذا لا قيمة للعناصر الجزئية المكونة للبنية الا بالنظر الى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها الى البعض الآخر، وتؤلف بينها في نسق محدد المعالم أو منظومة محددة". (٧)

في حين يرى البعض أن كلمة البنائية "يعني الان" في الاستعمال الشائع، فلسفة جديدة في الحياة مثل كلمة "وجودية" وكلمة "ماركسية".

ولو أننا رجعنا الى دائرة معارف "لاروس Larousse "، نجدها تقرر أن البنائية ليست مذهبا كما أنها ليست منهجا وانما هي اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الانسانية يهدف الى تفسير الظاهرة الانسانية بردها الى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق "كلير امبار Andre Clerambard مع ما أوردته دائرة معارف لاروس، حيث يرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وانما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكو Foucoult صاحب "الكلمات والاشياء"، ولاكان Lacan صاحب "كتابات Ecrits ".

وفي مجال توضيح معنى "البنية" أو "البناء" قدم كلير امبار المثال التالي :-

"ان تحليل بناء السيارة لا يعنى تكسيرها أو تفتيتها الى قطع صغيرة، وانما يعمى تمييز وتحديد عناصر المحرك بعضها عن البعض. وذلك لان السيارة معدة ومجهزة كوسيلة، للانتقال أي الاتصال. وهذه الوظيفة هى التى تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أى البناء". (٨)

واذا انتقلنا الآن الى تعريف آخر للبنية، الا وهو التعريف الذى نادى به ليفى شتراوس، وجدناه يقرر بكل بساطه أن "البنية تحمل - أولا وقبل كل شئ - طابع النسق أو النظام. فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها، أن يحدث تحولا في باقى العناصر الاخري". ويجتهد ليفى شتراوس في شرح وتفسير المقصود بهذا التعريف، فيقول ان عالم الاجتماع اذي يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس، وعقائد، وأساطير...الخ)، سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شئ مشترك بينها جميعا، وليس هذا الشئ المشترك - على وجه التحديد - سوى "البنية"، أعنى تلك "العلاقات الثابتة" القائمة بين حدود متنوعة تنوعا لا حصر له، وأما هذه الحدود فانها ليست سوى الظواهر التجريبية ذاتها، ان لم نقل "المظاهر" التى هي عبارة عن مجموعة من "المعطيات الغفل".

ويستطرد ليفى شتراوس في شرح عملية "التبسيط" العلمى التى لا غنى عنها لفهم الظواهر فهما بنيويا، فيقول لنا أن العبرة هنا هى

بالوصول الى العلاقات القائمة بين الاشياء، على اعتبار أن هذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها. والواقع أن "حقيقة" الظواهر لا تتمثل فى "ظاهرها" على نحو ما يتراءى عيانا للملاحظ، بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير، ألا وهو مستوى دلالتها. وعلى حين أن "الاشياء" قد تظل غامضة، معقدة، عسيرة الوصف، نجد أن "العلاقات بين الاشياء كثيرا ما تكون أبسط من الأشياء نفسها". وبالتالى فان ما تتميز به "الواقعة" العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة "علاقات بين ظواهر"، ومن هنا فإنها توجد فى حالة استقلال عن ظواهر الاشياء، ان لم تقل انها تكمن خلف "أو تحت" الظواهر نفسها.(٩)

والمتأمل في تعريف "البنية" عند ليفى شتراوس، يلاحظ أنها - فى نظره- "نظام آلى" له "ميكانزماته" الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لاشعورية، بحيث قد يصح لنا أن نقول أن كل "بنية" لابد أن تكون "بنية تحتية" (أو سفلية)، لانها فى جوهرها "آلية لاشعورية، تكمن خلف العلاقات المدركه، وتعمل عملها من وراء الوعى المباشر للأفراد.(١٠)

ولكن هذه الطريقة اللاشعورية، ليست هى التى يتحدث عنها "فرويد"، فهو ليس اللاشعور المرتبط بالرغبات والغرائز، بل لا شعور من منظور القوالب والمقولات، ذلك لاننا ازاء منظومة من مستوى المقولات دون احالة الى ذات مفكرة. فهو اذن لا شعور بنيوى غير شخصى وغير زمانى وانما يعبر عن نفسه من خلال الانسان. فالبنية هي النظام المستتر Hidden Order فى السلوك البشرى.(١١)

وذهب "جان بياجيه Jean Piaget" الى أننا اذا حاولنا تحديد معنى البنيويه بالمقابل مع مواقف أخرى فلن نجد الا مفارقات وتناقضات مرتبطة بجميع تقلبات العلوم والأفكار. اما اذا ركزنا اهتمامنا على المميزات الايجابية لمصطلح البنية، نجد على الاقل مظهرين مشتركين بجميع البيانات: من جهة مثالا أو آمالا من الوضوح الضمنى، ترتكز على المسلمة القائلة ان البنية تكتفى بذاتها ولا تتطلب لادراكها اللجوء الى أي من العناصر الغريبة عن طبيعتها، ومن جهة أخرى المجازات تقدمها رغم تنوعها، وذلك الى حد ما يمكن معه فعليا ادراك بعض البنيات، وحيث يوضح استعمالها بعضا من ميزاتها العامة التى تبدو ضرورية[١٢]. ومعنى هذا أن للبنية قانونها الخاص الذى يجعل منها نسقا مترابطا، لا تفتقر الى عوامل خارجية مستقلة عنها، فهى تتمتع بالاستقلال الذاتى.

ويبدو أن رأي راد كليف براون بصدد تعريف البنية يماثل موقف "جان بياجيه"، حيث أشار الى أن "كل بنية تتميز بتفردها بذاتها ولا يمكن ردها الى غيرها". فالبنية عنده تعبر عن النظام الفعلى للوقائع، هى شئ معطى فى ملاحظة كل مجتمع محدد.[١٣]

الواقع أن مصطلح البنية هو مجموعة من التناغمات؛ أى مجموعة من العلاقات الداخلية الثابتة التى تتميز بها مجموعة ما عن غيرها، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء. أى أن أى عنصر من البنية لا يتحدد معناه الا فى ضوء الوضع الذى يشغله

داخل المجموعة، وأن الكل يظل ثابتا على الرغم مما قد يعترى عناصره التغير. (١٤)

وهذا ما تؤكده البنيوية حيث تذهب الى أن تحديد معنى اللفظ Term أنما يتم من ثنايا علاقته بغيره من الألفاظ الاخرى داخل السياق، ومن ثم يمكن أن يستبدل اللفظ بآخر يحل محله بشرط أن تكون هناك علاقة ضرورية بين الاثنين. (١٥)

ويهمنا أن نشير الى تعريف اخر ومختصر "للبنية" قال به أحد خصوم البنية من رجالات التاريخ، وهو البيرسوبول، الذى يقول "أن مفهوم البنية لهو مفهوم العلاقات الباطنة، الثابتة، المتعلقة وفقا لمبدأ الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا من الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة". ثم يضيف سوبول تعليقه على هذا التعريف بقوله : أنه يفترض أنه فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية، ثابتة، لا يعتريها التغير، على الرغم من "التحولات" أو "التغيرات" المترتبة عن تغير أو تحول العناصر. ومن هنا فإن مفهوم "ثبات" البنية يحتل مركز الصدارة فى أى تحليل بنيوى. بل يتصدر مفهوم "الثبات" على مفهوم "الحركة"، ويقدم "المقولات المورفولوجية" على "المقولات التطورية". وبالتالى فإن "البنيوية" لابد بالضرورة من أن تسهم فى ابراز التعارض بين "البنية" و"التاريخ"، خاصة وأن "التاريخ" لا يمكن أن يتصف بالثبات، فضلا عن انه لا ينتهى مطلقا. والخلاصة - فى

رأى سوبول- أن التحليل البنيوى "جهد علمى يستهدف تشريح البنيات، فى حين أن "التحليل التاريخى" لايقتصر على "التشريح" وحسب، بل يمتد الى نوع من "الدراسة الفسيولوجية" للبنيات، وبينما يؤكد بعض "البنيويين" أن من شأن كل "بنية" أن تظل كما هى، اللهم الا اذا اصطدمت - من الخارج - بينيات - أخرى، نجد أن المحرك الحقيقى لتغير "البنيات" - فى رأى المؤرخين - هو "التناقض" الداخلى الكامن في صميم "البنيات".

وعلى أية حال فاننا لو تجاوزنا دائرة "الظواهر اللغوية"، من أجل فهم مبسط لمعنى "البنية" على وجه العموم، نجد أن "البنية" فى أبسط صورها، هى "نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات" ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن كل علم من العلوم لابد من أن يكون "بنيويا". (١٦)

## ٢) مصادر البنائيـة

### أ) علم اللغة :

يعد علم اللغة من أهم مصادر البنائية ، وهو مصدر كان معترفا به صراحة في كتابات البنيويين، على حين أن تأثير فلسفة كانط في تفكيرهم كان ضمنيا في أغلب الاحيان. ولهذا الارتباط الوثيق بين البنائية وبين اللغويات مبررات قوية : اذا لا توجد "بنية" بالمعنى الصحيح الا لما هو لغوى، وجميع المجالات المعروفة لا يصبح لها بناء الا حين تتخذ طابعا لغويا.

ومن ثم أولت البنيوية اهتمامها بدراسة اللغة - وتبدى هذا الاهتمام في التركيز على دراسة عالم الفكر والبنيات العقلية للعالم الواقعى. طالما أن للغة ميزات خاصة جعلت النموذج اللغوى يحتل مكانة الصدارة فى تفكير البنيويين. ذلك لان اللغويين، منذ أيام العالم السويسرى المشهور "دى سوسير" في مطلع القرن العشرين، درسوا عناصر اللغة، والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها انساقا لا علاقة لها بالعالم الذى تدل عليه أو تعبر عنه، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلا يحتذى للعلوم الانسانية الأخرى التى لم تكن قد وصلت بعد الى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة. أى أن نجاح اللغويات - وهى قبل كل شئ علم انسانى - فى بلوغ مرتب العلم المنضبط كان عاملا مشجعا للباحثين في الميادين الاخرى للدراسات الانسانية والاجتماعية على الاقتداء بهذا العلم الناجح فى منهجة، وفى الهدف الذى يرنوا الى تحقيقه. ولقد عبر

"ليفي شتراوس" عن هذه العلاقة بين اللغويات وسائر العلوم الانسانية تعبيرا صريحا واضحا بقوله :"اننا نجد انفسنا، ازاء علماء اللغة، في وضع حرج. فطوال سنوات عديدة كنا نشتغل معهم جنبا الى جنب، وفجأة يبدو لنا أن اللغويين لم يعودوا معنا، وانما انتقلوا الى الجانب الآخر من ذلك الحاجز الذي يفصل العلوم الطبيعية الدقيقة عن العلوم الانسانية والاجتماعية. (١٧)

ومما لاشك فيه أن ثمة صلة وثيقة بين العلاقات والفكر على أساس أن اللغة هي الوعاء والمظهر الخارجي الذي يتم تقديم الفكر من خلاله. فما يعتمل في ذهن الانسان من تأملات وأفكار ومشاعر وغيرها يمكن الافصاح والتعبير عنه بوسائل عدة :كالالوان والخطوط في الرسم أو النغمات والالحان في الموسيقى، والاشارات والايماءات وكذلك الحركات في الرقص وخلافه. غير أن اللغة المنطوقة أو اللفظية هي أكثر الوسائل والادوات شيوعا في التعبير عن الذات الانسانية، ومن أكثرها شمولا. (١٨)

لقد قدم البنيويون الكثير من الدراسات والأبحاث في مجال اللغة، ومن أوائل هؤلاء المفكرين "دي سوسير" الذي يعد بحق رائد علم اللغة البنيوي، فقد أوضح أن لكل لغة جانبان : احدهما فردي Individual والاخر اجتماعي Social ، ويمتنع علينا أن نفهم أو نستوعب أحد الجانبين بمعزل عن الجانب الآخر. كما أشار الى أنه يجب أن نفرق بين الكلام واللغة، لأن الكلام ما هو الا جزءا محددا من اللغة،

ومع ذلك فهو جزء أساسى لا غنى عنه، وعلى هذا النحو يصبح الكلام فى الوقت عينه انتاجا اجتماعيا حادثا عن ملكة اللغة وعن انماط التحصيل والاتفاقات التى ارتضاها وشرعها المجتمع لتقوم ملكة اللغة بوظيفتها وممارستها لدى الافراد، فاذا نظرنا الى اللغة فى عموميتها وكليتها نجدها متعددة الاشكال والصور والتعبيرات "مختلفة الأجناس، منها ما يقع على حدود الفرد ومنها ما يتصل بحدود المجتمع، ومع ذلك يصعب علينا أن نصنفها فى قائمة أو نعدها من أصناف الوقائع البشرية، طالما أننا لا نستطيع أن تكشف عن وحدتها.

هذا بالنسبة للغة، أما فيما يتعلق بالكلام فإن الأمر على خلاف ذلك، لان الكلام يعبر عن كل قائم بذاته وهو قابل للتصنيف، ومهما أعطينا الكلام المكانة الأولى فى مجال ظواهر اللغة، فاننا بذلك نكون قد تعسفنا بادخال ترتيب طبيعى فى مجموع يمنع كل تصنيف غيره.

وفى مجال المقارنة بين اللغة والكلام، أورد لنا "دى سوسير" تفرقه هامة، على أساس أن "اللغة" - فى ماهيتها - نظام اجتماعى مستقل عن الفرد، فى حين أن "الكلام". هو منها بمثابة التحقيق العينى الفردى. ومن هنا تكون الصلة بين "اللغة "و "الكلام" هى كالصلة بين "الجوهرى" و "الثانوى". ووفقا لذلك فإن موضوع "علم اللسان": هو "اللغة منظورا اليها فى ذاتها ولذاتها". ولئن كانت "اللغة" تتضمن بالضرورة مجموعة من العناصر"، الا أن هذه "العناصر" تقتضى "نظاما أو نسقا". (١٩)

والواقع أن البنيوية تعد محاولة جادة لتطبيق المعايير اللغوية على مسائل وأنشطة أخرى غير اللغة نفسها، فلقد اعتمد "ليفى شتراوس" على منهج "سوسير" اللغوى فى صياغة معظم أفكاره ودراساته خصوصا فيما يتعلق بنظم القرابة، حيث ساوى بين العلاقات القرابية وبين العلاقات اللغوية.(٢٠)

وهكذا نجد مدى تأثر شتراوس باللغويات البنائية وبخاصة الأفكار التى نادى بها "سوسير" و"رومان جاكوبسون" ، كما نراه قد امتدح أعمال "جاكوبسون" لأنها قد أعادت النظر فى معتقدات "سوسير" وبصفة خاصة فكرته عن الاعتباطية.(٢١)

كذلك يتبدى هذا التأثر من جانب "ليفى شتراوس" في اشتقاقه كلمة "بنيوية" من مدرسة اللغويات التى يتزعمها رومان جاكوبسون"؛ حيث كان جاكوبسون يتولى دراسة العلاقة بين الالفاظ والكلمات بدلا من تناول علاقة الكلمة بالموضوع التى تشير اليه، فلا يوجد معنى للكلمة يربطها بالأشياء، ولكن الصورة هى التى تعطى للكلمة معنى ودلالة، وأن بنية اللغة تتمثل فى قواعدها النحوية.(٢٢)

ان ما يهمنا فى هذا السياق يتمثل فى بيان كيف اتخذت اللغة دلالتها عند البنيوية، فما حققه علماء اللغة من نتائج تبدى لديها مقياسا ونموذجا لما يمكن أن يتحقق فى سائر العلوم الانسانية، وتؤكد البنيوية من خلال دراستها للغة على أن كل جزئية منفرده لا معنى لها،

وانما تكتسب معناها ودلالتها فى علاقتها ببقية الأجزاء داخل المنظومة البنائية. ومن ثم فقد ركزت الدراسات البنيوية على دراسة اللغة دراسة علمية خالصة. وهى تدعو الى فهم اللغة كنظام له أجزاء. فالبنية تعنى الترابط المحكم القائم بين مفردات اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال وصور هذه اللغة : سواء فى مجال تركيب الاصوات أو فى تركيب الجمل والعبارات. وبالتالى لا يمكن - مثلا- دراسة أى لفظ فى نظام معجمى الا بعد دراسة بنية اللغة التى ينتمى اليها مثل هذا النظام، والنظام الصوتى للغة ما ليس هو المجموع الآلى للعناصر الصوتية بل هو على الأحرى كل عضو، أعضاؤه هى المفردات أو العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين.

ومن هنا فالنظر الى اللغة على أنها نظام عضوى، والعمل على الكشف عن هذا النظام - هذا ماتدعو اليه البنيوية.(٢٣)

## ب) فلسفة كانط :

أما المصدر الثانى من مصادر البنائية فيتمثل فى فلسفة كانط، ذلك لأنها - أى فلسفة كانط - كانت تبحث عن نسق "قبلى a priori ترتكز عليه مظاهر التجربة، ويتألف من قوالب وأطر ذات طبيعة عقلية. كذلك تدعو البنيوية بدورها الى نوع من الثورة الكوبرنيقية مماثل لما كان دعا اليه كانط، اذ تؤكد أهمية العلاقة الداخلية والنسق الكامن في كل معرفة علمية. وتمثل البنيوية احدى المحاولات الجادة التى تستهدف جعل دراسة الانسان على غرار العلوم الدقيقة الراسخة، ومن ثم كان للنموذج اللغوى الدور الاساسى والبارز في هذا الصدد.(٢٤)

ويمكننا أن نتبين أوجه التشابه والتلاقي بين البنيوية مع [illegible]
كانط في محاولة البحث عن النظام أو النسق الذي يضم داخله الاشياء،
وهذا النسق شامل ولا زماني ترتكز عليه مظاهر التجربة، فهوسابق على
الانظمة البشرية، بحيث تعتمد عليه تلك الانظمة زمانية ومكانيا فهو
"قبلي". وها هنا نلاحظ مدى التشابه بين فلسفة كانط والبنيوية. كما
يمكن القول بأن لدى دعاة البنائية على اختلافهم ميل الى فكرة النسق
الشامل ووضع قوالب أساسية تندرج ضمنها الكثرة الماثلة في عالم
الواقع، لاشك أن هذه القوالب تماثل المقولات التى نادي بها كانط.

والواقع أن فكرة البناءات عند البنيوية تتلاقى مع فكرة المقولات
عند كانط، من حيث أنها تضم الأشياء وتنظمها فى أفكار. ومثلما
تحدث كانط عن مقولات ذهنية تكون بمثابة قوالب لابد أن يصاغ فيها
كل ما يدركه المرء من العالم الخارجي، ثم طبق هذه المقولات فى الجزء
الخاص "بجدل العقل النظرى الخالص" من مؤلفه "نقد العقل النظرى
الخالص" على نواتج التفكير الميتافيزيقى والتأمل البحت. فجعل منها
ما يشبه البناءات التى تنتقل من مجالها الأصلى الى مجال مغاير،
وبالمثل قام ليفى شتراوس بنفس العمل، حين أكد أننا عندما نضع نظما
اجتماعية أو نقوم بشعائر، نحاكى طريقة ادراكنا للطبيعة، وننقل
النموذج الذى ندرك عليه الطبيعة الى المجال الثقافى، بحيث يكون
بناؤهما مشتركا. وهذا أمر مفهوم لان الذهن البشرى هو الفعال فى
الحالتين ولابد من وجود نقاط تشابه اساسية فى طريقة ممارسته في كل
مجال من المجالات. (٢٥)

يتضح من ذلك أن للبنيوية جذور فى فلسفة كانط، فمن المؤكد أن
فكرة البنية أساسية فى الفلسفة الكانطية، غير أنه قد لا يكون فى

هجوم ليفى شتراوس العنيف علي كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم "الكانطية" أو الفلسفة "الترانسندنتالية". (٢٦)

كذلك نستطيع أن نتبين تأثير الفلسفة الكانطية على الفكر البنيوى عند فيلسوف آخر من فلاسفتها، وهوم "فوكوه" الذى جسد في شخصيته صورتين للفيلسوف : الاولي تتمثل فى صورة الفيلسوف الذى يتعلق بالامور المعرفية والمسائل النظرية الكبرى، ويركز تفكيره بمشكلة الحقيقة. أما الصورة الثانية فهى تتصل بصورة الفيلسوف الذي ينخرط فى احداث عصره وينفعل بقضاياه، الامر الذى جعله يحاول تجديد البحث فى نظرية المعرفة الفرنسية من بعد "باشلار" وما يترتب عليها بين تغيير مفاهيم وتاريخ الافكار وكيفية دراسة الماضى، ومن هنا كان "فوكوه" وفيا لكانط وموافقا للغته الفلسفية. وهذا ما تلاحظه حينما وضع كتابيه :"الكلمات والاشياء" و "اركيولوجيا المعرفة" حيث يتجلى تأثير كانط الواضح على كتابات "فوكوه"، ولعل هذا، وما دفع "بياجيه" الى القول مخاطبا فوكوه : بأنه كانط جديد جاء لكى يوقظنا من سباتنا الدوجما طيقى الثانى. (٢٧)

ومن كل ما تقدم نجد أن البنيوية قد استطاعت بما استلهمته من أفكار الفلسفة الحديثة وبخاصة أفكار كانط وأجزاء فلسفته وتصوراته حول بناءات الفكر البشرى فى المجالات المختلفة، أن تلج كثير من ميادين ثقافتنا المعاصرة.

وإذا كانت البنيوية تكرس اهتمامها بلغة الانسان والمعرفة العلمية، والعلوم الانسانية المختلفة؛ فذلك يرجع بالدرجة الأولى الى

أنها قد استوعبت روح العصر وحاولت تفسير الواقع على هدي من الممارسات العلمية التى تتوخى انشاء مجموعة من النماذج؛ أى صور المنظومات من القضايا والعلاقات والقوانين التى يركبها العالم على نحو يصبح معه قادرا علي اكتشاف البنية المنظمة لهذا الواقع.

وفي ضوء ذلك تكون العلوم بنيوية، لأن العالم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمة بين ظواهر متماسكة، ولعل هذا ما عناه" ليفى شتراوس" في معرض حديثه عن العلوم الانسانية، حين قال: "اما أن تكون العلوم الانسانية بنيوية واما ألا تكون علوما علي الاطلاق، لأنها لا تملك القدرة علي التبسيط العلمى اللهم إلا إذا اصبحت بنيوية.

هذه نظرة عامة ومختصرة لمعنى البنيوية ومصادرها فى اللغة والفلسفة الحديثة والمحنا فى عجالة خاطفة ما يميز المنهج البنيوى باعتباره نمطا من التفكير تبدى في حياتنا المعاصرة، ولعل من أهم العوامل والاسباب التى أدت الى ظهور الفكر البنيوى على الساحة المعاصرة يرجع الى الاهتمام الزائد والجهد المتواصل لتطوير العلوم الانسانية علي غرار التقدم الهائل الذى أحرزته العلوم الرياضية والطبيعية، لأن جميع المحاولات التى بذلت من قبل ذلك لم تكن صائبة ولا مجدية نتيجة مغالاتها فى التجريد والاهتمام بالذات الانسانية على حساب العلاقات الموضوعية التى تربط بين الناس. ومن ثم ظهرت البنيوية وامتد نشاطها لتشمل كافة جوانب الحياة الاجتماعية لتتفادى مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود فى العلوم الانسانية. يقول چان لاكروا :"البنيوية هى ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم" (٢٨).

## خصائص الفكر البنيوى

لاشك أن تحديد الخصائص التي يتميز بها الفكر البنيوى، تعد من الأمور الاساسية فى مجال تناولنا للموقف البنيوى، ويمكننا أن نتبين ذلك عند البنائيين أنفسهم، الذين واصلوا مسيرة الاتجاه العقلانى الذى كان مسيطرا على الفلسفة الفرنسية بأسرها ابتداء من ديكارت الرافض لكل المذاهب التجريبية، كما حرص هؤلاء البنيويون على تفسير التجربة من خلال مبادئ عقلية بدلا من ارتكاز مبادئ العقل على محك التجربة.

ولعل من أبرز خصائص البنيوية نوجزها على النحو التالى :

١- تحديد النسق الماثل أمامنا تحديدا موضوعيا على أساس أن الكل مكون من أجزاء وهو ما يعني إصرار البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فحسب عندما نتوصل الى تركيب الموضوع المراد دراسته. أى أن من يقوم بدراسة الظواهر البشرية لا ينبغى عليه أن يعتمد فقط على الجانب المحسوس من الظواهر، بل ينبغى أن يتعامل دائما مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استدلالية استنباطية.

٢- يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع المحسوس، فهذا الأخير هو المادة الأولية التى يتركب الموضوع ابتداء منها. ومع ذلك، فالبنية ليست ماهية متعالية، وليس لها وجود صورى، بل ان لها وجودا خارجيا يجعلها مصدر العلاقات المحسوسة.

٣- ينصب التحليل البنيوى أساسا على الدراسة الحالية للموضوع، وهذه الدراسة تفترض ضمنا استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية.

٤- تفترض هذه الدراسة احتواى الموضوع علي معقولية ذاتيه ومستقله. فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخليه تصل اليها بواسطة التحليل.

٥- تستبعد مثل هذه الدراسة تدخل العنصر الذاتى من دائرتها، بحيث يتعذر الحديث عن مبادرات فردية بل ان "المؤلف" أو "الكاتب" لا ينظر اليه الا علي أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البيئة.

٦- العمل على استيعاب وفهم النسق موضوع البحث، بحيث يتاح لنا الكشف عن بنيته، ويتأتى ذلك برده عن نظامه المرتبط به الى نظام عقلى للانسان. وعمليه الرد هذه تعد فى فحواها منهجا وليست مضمونا.

٧- يسمح هذا الاستيعاب والفهم باكتشاف "الموضوع" وهو ما يمكن أن نطلق عليه القوانين المورفولوجية "Morpholgical laws"، أو القوانين البنيوية؛ وهي تعنى قوانين العلم التى تفسر نظام الاشياء والظواهر، شريطة الا يكون هذا النظام في مجال التغير، اى ليست قوانين عليه، يسجل بها العلماء ما يشير الى عملية التغير، وذلك لأن مثل هذه القوانين ليست اتفاقية، لكنها تكون في دائرة معاصرة للاشياء أو الظواهر أو صفاتها (٣٠).

وإذا كان المذهب الصورى يفصل بين الصورة والمضمون، فإن هذا ما ترفضه البنيوية، فهى ليست مذهبا صوريا، بل هى على النقيض من ذلك، تصر على التمييز بين الصورة Formوالمادة matter يقول ليفى شبراوس:"إن الصورة توضح ذاتها بالتقابل مع المضمون الذي يعد المظهر الخارجى لها؛ أما البنية فليس لها مضمون؛ لأنها هى المضمون عينه، الذي يكمن في فهم التصور المنطقى لما هو واقعى. كما أن البناء ليس هو الواقع المحسوس، بل انه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع(٣١).

ومهما كان من شئ فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات عميقة وبالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصورى هو المنطق البنائى الذي يفرض على الباحثين في المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكرى أثره فى لفت النظر وتوجيه الاهتمام الي تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة. وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع باسلوب استنباطى. وهذا يعنى أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلاقا جديدا يتعين عليها أن تؤديه في مجال العلوم الانسانية بصفة خاصة. وهذا يؤذن أيضا بتحول خطير في المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدوجماطيقيين الكلاسيكيين من أصحاب المناهج الامبريقية الجامدة الذين استحال الانسان علي أيديهم الى مجرد شئ جامد لا حياة فيه.

ويهمنا قبل أن نتطرق للحديث عن المجالات الرئيسية للبنيوية التى عرفت بها وكانت متأثرة بدراسات دى سوسير فى اللسانيات، أن نشير هنا الى أن الفكر البنيوى قد ازدهر فى الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، كرد فعل على الفلسفة الوجودية التى كانت لها السيادة على الساحة الفكرية فى فرنسا. فقد رأى رائد البنيوية ليفى شتراوس أن محاولة الوجودية للوصول الى حقيقة الانسان عن طريق "التجربة المعاشة" محاولة فجة وساذجة تفشل فى معرفة القواعد والعلاقات الباطنية القابعة داخل الانسان، اذ أنها تقف عند الظواهر الخارجية وتعتمد على تحليل المشاكل الفردية والخبرات الشخصية وترقى بها الى مستوى المشاكل الفلسفية. ويفضى هذا - فى رأى شتراوس - الى لون من الوان الفلسفة البوقية![٣٢].

لقد اقترن التفكير البنيوى منذ نشأته الاولى بطريقة البحث في مختلف المعارف والعلوم: فلكل علم مادة هى موضوع دراسته، ولكل مادة بنية، ويكفى أن يحدد الباحث المتخصص هدفه فى استخلاص واكتشاف خصائص بنية تلك المادة حتى ينعت نفسه أو ينعته الآخرون صفة الباحث البنيوى، بل أن منهج البحث في مجال من المعارف اذا ارتسم لنفسه غاية الكشف عن العلاقات التي تنتظم بها الأجزاء ليتألف منها البناء الكلى اللزم ادراجه فى دائرة البنيوية. ولعل هذا هو الذي اتاح للفكر البنيوى أن يتغلغل فى العلوم الطبيعية والرياضيات وعلوم الحياة بعد تصديه لمعالجة العلوم الانسانية من التاريخ وعلم الاجتماع الى علم النفس وعلم الاجناس البشرية[٣٣].

ولئن تبنى التفكير البنيوى مبدأ التسليم بمعقولية الظواهر وحدد علاقة الفكر بها على أساس قدرته على التحكم فيها، فإنه قد واجه البنيويون انتقادات شتى من طرفين متقابلين جوهريا : المثاليين والماديين، غير أن بعض رواد المادية الجدلية وجدوا أنفسهم مضطرين الى التوفيق بعد أن بادروا باستلهام البنيوية ضمن منظور الحداثة الرائدة. وكان هذا المأزق - ان صح التعبير- من أكبر الحوافز التى دفعت بالبنيوية الى ارتداء ثوب النظرية الفلسفية المتماسكة[٣٤].

### أ) البنيوية والمعرفة :

إذا كانت البنيوية تستند الى مواقف نوعية حيال المعرفة وتنطلق من مصادرات متميزة تجاه أصول العلم. فلا أقل من محاولة الوقوف على الموقف البنيوى بصدد أهم مجال من مجالاتها الا وهو المجال المعرفى (٣٥).

والواقع أن البنيوية قد نظرت الى المجال المعرفى نظرة خاصة، بحيث اتخذت بعدا انثروبولوجيا واجتماعيا وحضاريا، تجاوزت بموجبه الوسائل التقليدية التى قد نجدها فى نطاق معالجة مشكلة المعرفة... ويتبدى ذلك فى تنوع الاهتمامات التى انطلقت منها البنيوية ووسائلها في تناول مختلف القضايا. ففى مجال اللغة نلاحظ كيف أن الابحاث الناجحه التي قام بها سوسير وجاكوبسون وترويتسكوى وغيرهم من البنيويين، قد تمت على أسس علمية خالصة. وفى مجال الانثروبولوجيا نجد شتراوس يقوم بتطبيق منهج التحليل البنيوى على دراسة المجتمع البدائى مشيرا الى وجود قدرات وخصائص ثابته ملازمة للفكر البشرى ككل. كما أهتم فوكوه بدراسة الانساق المعرفية خلال عملية تطور الفكر الغربى (٣٦).

وفي ضوء ذلك وصف فوكوه معارف وأفكار عصر النهضة بأنها محددة مغلقة على ذاتها، يسودها الوحدة والتشابه. ومن هنا فقد ذهب إلى أن البناء المسيطر على ذلك العصر يماثل المجال المرجعى أو الفلك الدائرى المقفل. أما بالنسبة للعصر الكلاسيكى والذي يشمل القرنين

السابع عشر والثامن عشر- فإن معارفه وأفكاره تتسم بالنظام، سواء في العلوم أو الفنون أو النظم السياسية. وينتهي فوكوه الى القول بأن نموذج المسطح هو النموذج الذي يعبر عن روح النظام المسيطر في هذا العصر. أما القرن التاسع عشر فيري فوكوه أن "التاريخ" قد حل فيه محل "النظام" وعندما يصل الى المرحلة المعاصرة يقول ان النموذج الهندسي الذي يعبر عنه هو المثلث : لأن العلوم السائدة فيه تنقسم الى ثلاثة أنواع : العلوم الرياضية والطبيعية، والعلوم التجريبية مثل اللغة والبيولوجية والاقتصاد والفكر التأملي الفلسفي.

وهكذا نرى كيف أن فوكوه حاول من خلال رؤيته التاريخية أن يعبر عن البناء الداخلي الذي يميز كل عصر من عصور الفكر الأوربي الحديث. غير أنه قد أصدر أحكاما تعسفية تعمل على اختزال العصر كله في فكرة واحدة وبناء ثابت، مع أنه من المؤكد أن في كل عصر من العصور التي اوردها فوكوه اتجاهات وتيارات فكرية متباينة تصدع مقولاته التعميمية. فليس عصر النهضة - على سبيل المثال - هو عصر الانغلاق والوحدة والتشابه بقدر ما هو عصر الشك والقلق والاشكالات الفلسفية والأفكار القلقة الوثابة. كما يتضح قصور فوكوه وعجزه عن فهم واستيعاب مغزى التحولات من عصر الى عصر، وبالتالي لم يفسر لنا التغيرات التي كانت تطرأ على الفكر الأوربي فتجعله ينهي عصرا ويبدأ عصرا جديدا. ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى الى تجاهل أو عدم اكتراث فوكوه بحركة "التاريخ" و"التطور" وتركيز اهتمامه على الثوابت البنيوية التي تكمن داخل التغيرات الظاهرية

التي نظر اليها على أنها تغيرات سطحية وعرضية في حين أنه يعتبر الثوابت البنيوية هى الأصل والجوهر. بيد أن هذا النقد لا يوجه الى فوكوه فقط وانما يتجه لكل الفلاسفة البنيويين الذين اهتموا بالبناءات الساكنة واهملوا التاريخ والتطور والصيرورة.

ويطلق فوكوه على منهجه اسم المنهج الاركيولوجى أو الحفرى الذى يستهدف من ورائه الى القيام بدراسة متعمقة لكل عصر من العصور التاريخية. يقوم فيه بالحفر فى بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفى والمرجعى الذى يقبع وراء التجارب والخبرات التى مر بها ذلك العصر. لكن الانتقال من المجال المعرفى لعصر ما إلى المجال المعرفى لعصر لاحق لا يخضع عند فوكوه لأى تفسير عقلى ولا صلة للمجال الجديد بالمجال القديم. لأن المجال الجديد يمثل دائما قطيعة ابستمولوجية مع المجال السابق عليه طالما أن التاريخ فيما يرى فوكوه غير متصل الحلقات ويخضع في سيره وتطوره للتغيرات الجذرية المفاجئة التى تحركها قوى مجهولة، هى التى تتحكم في حركة التاريخ كما أنها أيضا المسئولة عن ظهور الهياكل البنائية[٣٧].

وإذا تساءلنا لماذا يتغير ويتطور المجال المعرفى فجأة من عصر الى عصر؟ ولماذا حدثت القطيعة - التى لم تكن فى الحسبان - بين عصر قديم وآخر جديد، كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بازاء ظاهرة "تغير جذرى"، تنأى عن التفسير العقلى[٣٨].

وعلى أية حال إذا حاولنا استنباط أصول المجال المعرفى برؤية بنيوية جاز لنا أن تزعم بأن ادراك الواقع فى باطنة يمكنه أن ينفصل عن ادراك الواقع فى ظاهره وذلك بالاستناد الى أن ما يستتر من الشئ هو بنيته، وأن هذه البنية تحكمها قوانين يمكن أن تتجلى على السطح ويمكن أن تظل فى حالة كمون متوارية فى حيز الخفاء، لا يجلوها الا ادراك نوعى يخرج عن الادراك العادى.

أو بعبارة أخري فإن للأشياء الماثلة فى الواقع وجودها النوعى، وهو وجود مجرد يكاد ينفصل عن الادراك المباشر، ثم للأشياء وجود يطابق الصورة التي ندركها عليها، والذى يجعل هذا الوجود الثانى يتلو الوجود الأول هو اختلاف هذه الصورة من شخص لآخر بل وتختلف الصورة عند الشخص الواحد حسب ظروف الزمان والمكان.

بل أن ادراك الانسان الواحد للظاهرة الواحدة قد تتخذ عدة الوان مختلفة بحسب الوصف اللغوى الذى يأتيه سواء من متحدثين مختلفين أو حتي من متحدث واحد فى ظرفين متباينين، وهكذا تستقر حقيقة الأشياء عند كل واحد منا على صورة متفردة هى بمثابة تل هرمى بنيته الظاهرة كثيرا ما تنضح ببنية خفية ذات تموجات متدرجة الألوان والصور.

ومن ثم فإن خصوصية المجال المعرفى الذى حاولت البنيوية بلورته فى طيات عملها التنظيرى تكمن فى أن قيمة الوجود لدى الانسان

تتحدد بالعملية الادراكية التى مدارها الفهم تتحدد جوهريا باكتشاف البنية ما ظهر منها وما خفى، ومن هنا كان الانسان هو محور الفلسفة البنيوية من حيث هو المناط به اكتشاف حقائق الظواهر فى تجليها كما في احتجابها، ومن حيث هو الحائز لوسيلة التعبير عما يستخرجه من خصائص الأشياء.(٣٩).

وخلاصة القول تؤكد البنيوية على أن المعرفة تحدث بأسرها في الفكر، وأن العقل هو مقر الحقيقة، فهو الذى يكتشف البنية الكامنه في الواقع، والبنية هى نسق من المعقولية، عن طريقها يستطيع العقل أن يتوصل لمعرفة الواقع.

**ب) علم التاريخ من المنظور البنيوى :**

لاشك أن البنيوية لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجري على أقلام علماء اللغة وأصل الانثروبولوچيا واصحاب التحليل النفسي وفلاسفة الابستمولوچيا أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب، بل هى قد أفردت عدة دراسات وأبحاث فى المجال التاريخى، ويتبدى ذلك فى موقف ليفى شتراوس من علم التاريخ والمعرفة التاريخية، ذلك الموقف الذي يشكل نقطة الخلاف بينه وبين سارتر، ويدور هذا الخلاف حول ما إذا كان من الممكن أن يحتل التاريخ مكان الصدارة عند البحث عن حقيقة الإنسان(٤٠).

على أننا لو انعمنا النظر فى كتاب "ليفى شتراوس" "الفكر المتوحش" الذى ضمنه موقفه من "التاريخ"، نجد موقفه شبه معاد للتاريخ، لا من حيث كونه معرفة بالماضى، أو دراسة لاحداث البشرية الغابرة، بل من حيث هو مقولة فلسفية كبرى أصبحت تمثل في القرن التاسع عشر "فكرة مسبقة" أو "رأيا مبتسرا".

والواقع أن التاريخ - فى رأى شتراوس- هو أقرب ما يكون الى "أسطورة" تحيا جنبا الى جنب مع "أساطير" اخري. ومن ثم فانه ينبغى أن تكون دراسة سيرة الاسطورة بنفس المناهج التى تدرس بها البنيوية سير الأساطير الأخرى(٤١).

ومن هنا كان هجوم "شتراوس" على دعاوى بعض المؤرخين وبعض فلاسفة التاريخ التى تذهب الى القول بأن للابحاث التاريخية فضل اضفاء المعقولية على بقية العلوم. ويؤكد "شتراوس" ان هذه الدعاوى والمزاعم ناشئة عن سوء الفهم الخاص بمناهج البحث التاريخى وكيفية ترتيب الأحداث. ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة التاريخية هي شئ حدث فى الزمان، فلنا بعد ذلك أن نتسا ءل عما إذا كان شئ ما قد حدث بالفعل! ان أحداث أى ثورة من الثورات أو أى حرب يمكن ارجاعها الى مجموعة من الحركات النفسية والفردية، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية، وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل الى ظواهر مخية، وهرمونية وعصبية، ومرجعها كلها الى عوامل وأسباب فيزيائية وكيمائية.

وفى ضوء ذلك، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهددا بالتراجع الى ما لانهاية. فالحدث التاريخى أذن ليس الانتاج مجموعة من العمليات المنهجية، والتى توقف تفتيت الواقع الذي يخشاه المؤرخ أما الزعم بأن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة، فهى لا تصمد أمام التحليل(٤٢).

غير أن ليفي شتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا، كما أنه لا ينكر التغير الذي يحدث للمجتمعات، بل إن ما يرفضه صراحة هو ذلك "الدور" الذى ينسبه المعاصرون الى "التاريخ"، حيث أعطوا الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى، نظرا لأننا قد اعتدنا ان نتعقل الاستمرار والتغير من خلال اعادة استنباطنا للزمان، في حين أننا ندع المكان نهبا للظروف الخارجية الخالصة. ومن هنا فاننا ننظر الى "التاريخ" علي ما يبدو لنا وكأنما هو "ذكريات البشرية". وحينما نعمد الى اسقاط هذا الوهم على "الماضي"، فإننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان الى "استمرار تاريخى". وسرعان ما يتورط الفيلسوف فى خطأ أفدح : الا وهو تخيله لوجود "اتصال" فرعوم، أو "تتابع" موهوم، قد يسمح لنفسه أن يطلق عليه اسم "التقدم". متناسيا أن الوقائع والأحداث التاريخية قد تم رصدها وتصنيفها واختيارها، وتنظيمها، وفقا لبعض المنظورات الفكرية"النظرية"، والمصالح الطبقية، والنماذج التقسيمية. ولهذا يؤكد شتراوس ان هذا "الاستمرار" تعسفى أو اتفاقى محض(٤٣).

ان الحدث التاريخي يتصف بأنه فريد، ومفرد، وجديد، وهو ما يعني أن الأحداث والوقائع التاريخية تختفي وراءها دائما حالات نفسية وفردية. هذا بالاضافة الى أن التاريخ إذا نجح في الوصول الى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقا بواسطة المؤرخ نفسه. وهذا الأخير يظل سجين ادراكه الخاص للمعطيات التاريخية، وهو ادراك حسى بالدرجة الأولى، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل، وأيضا للمعرفة التاريخية(٤٤).

ومن السهل علينا أن نلاحظ وجود فارق واضح بين الموقف البنيوى من فكرة التاريخ والتطور، وبين الموقف الذي ساد بوجه خاص في الاوساط في اوائل القرن العشرين، والذى يؤكد أن العصور اللاحقة تتجاوز تصورات العصور السابقة، بل تتخلى عنها نهائيا. وقد تمثل هذا الموقف الأخير في الفكرة التى اتخذ منها عالم الاجتماع الفرنسى "ليفى بريل" نقطة ارتكاز لأبحاثه، أعنى فكرة وجود عقلية "قبل المنطقية" عند المجتمعات البدائية، كما تجلت في فكرة "مراحل العقل" عند "ليون برنشفيج"، التى ينتقل فيها العقل العلمى الانسانى من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج. هذه الأفكار تفترض انتقالا من الجهل التام الى المعرفة الناضجة المكتملة، وتصور تاريخ العقل البشرى بأنه تواصل وصعود مستمر الى أعلى دون وجود أي عنصر مشترك بين القديم والحديث. وهذا ما ترفضه البنائية، لأنها تؤكد على مفهوم "التوازى" بين التصورات القديمة والجديدة، فالعقل البشرى يسير بخطى نحو النمو فى كل الأحوال عن طريق تعميق التفسيرات التى يقدمها للطبيعة، وتحويلها من مرحلة التقيد بالمظاهر الخارجية الي مرحلة كشف القوانين الكامنة،

ولكن اساس هذه التفسيرات يظل واحدا، والعناصر الاساسية باقية، والمقولة الاساسية فى فهم التاريخ هى مقولة التوازى لا مقولة المسار الخطى الصاعد.

والواقع أن كثيرا من الباحثين في مجال تطور الحضارات قد اعترفوا بهذا الموقف الذي تتبناه البنائية حتى قبل أن تفصح البنائية عن نفسها بوصفها مذهبا فكريا متميزا. فمنذ وقت بعيد لاحظ مؤرخو الحضارة أن كثيرا من ضروب التفكير العلمى والاختراع التكنولوجى التى عرفها العصر الحديث، ليست اضافة مطلقة لشئ لم يكن موجودا من قبل، بل هى تنمية لبذرة سبق ظهورها في عصور ماضية. وهكذا عرفنا، من تاريخ العلم والفلسفة، أن نظرية التطور كما ظهرت فى القرن التاسع عشرا انما هى مجرد صياغة جديدة لفكرة نستطيع أن نعدها من البذور الثابتة فى العقل البشرى.

ويهمنا الآن قبل أن نختتم الحديث عن علم التاريخ من المنظور البنيوي ، أن نعرض في عجالة لثلاثة أمور هامة تتصل بمسألة النزاع بين البنائية والتاريخ.

١- ان البنيوية تستطيع أن تجد وسيلة ما للتوفيق بين نزوعها الى الثبات ونزوع المؤرخ الى الحركة والتغيير، وذلك عن طريق التفرقة بين الاطار العام والمضمون الداخلى لكل حدث تاريخى.

٢- لم تهدف البنيوية أصلا الى معارضة المؤرخين حين أعلنت معارضتها للنزعة التاريخية بل كل ما هنالك يتحدد فى محاربة هذه النزعة فى مجالات العلوم الانسانية الأخري، ولم تعارضها

في مجال التاريخ ذاته. وكان هدف البنيوية الاساسى ينصب فى رفض وانكار التفسير الذى ساد زمنا طويلا، والذي يحيل الظواهر الانسانية الي منشئها وتطورها فحسب، وبالتالى تعجز وتفشل في الكشف عن عناصر الثبات فيها.

٣- أرادت البنيوية، في معارضتها للنزعة التاريخية، أن يتم تغيير منهجى جذري وحاسم فى مجال العلوم الانسانية. ويمكن القول بأن البنيوية استهدفت بهذا التغيير محاكاة ذلك الانقلاب الاساسى الذي طرأ فى مجال العلوم الطبيعية بعد أن تخلت فى اوائل العصر الحديث عن الطريقة الكيفية فى فهم وتفسير ظواهر العالم الطبيعى، واستبدلتها بالطريقة الكمية. فهناك أوجه شبه متعددة بين ما تسعى البنيوية الى تحقيقه في مجال العلوم الانسانية، وما حققته العلوم الطبيعية فى تلك المرحلة الانتقالية الحاسمة من تاريخها.

وعلى أية حال فإن طبيعة الصراع الذى نشب بين البنيوية والنزعة التاريخية، له ما يبرره كما سبق، بحيث يمكن أن ندرك بوضوح الهدف الفلسفى والمنهجى الذى دفع البنيوية الى رفض المنهج التاريخى بصورته التقليدية[٤٥].

ومن ثم نستطيع الآن أن ننتقل الى تناول المجال الآخر، وأعنى به علاقة علم النفس بالبنيوية.

## ج) علم النفس والبنيوية :

لاشك أن الصلة بين البنيوية وعلم النفس التحليلى صلة وثيقة؛ ذلك لأن الفكر البنيوى يهتم بدراسة سائر الأنشطة الفكرية والسلوكية للفرد والمجتمع وربط بعضها ببعض قديمها وحديثها، وأن يكون كل نشاط في حد ذاته نظاما متكاملا يتوخى الوصول الى النظام الكونى الأصيل والبناء الكلي للعقل البشرى، فنستطيع بذلك أن نبلغ الحقيقة الكبرى التى تكشف القناع عن معظم الأمور المعقدة على المستوي الفردى والاجتماعى وعلي مستوى العلم الطبيعى والنتاج الفكرى.

ومن ثم فالبينوية تبحث عن المستوى العميق كالذى ترتكز عليه الحضارات الانسانية وذلك من خلال تجاوز الظاهر الى الباطن، فنحن عندما نقوم بالبحث عن العناصر البنيوية لظاهرة حضارية فاننا فى الوقت عينه نقوم بالكشف عن طبيعة الانسان، فالفكرة العامة التى يؤكدها "ليفي شتراوس" تتمثل فى أن الشكل المعقد للحياة الاجتماعية يتكون من قواعد ونظم من السلوك تعد على مستوي الفكر الذاتى والاجتماعى انعكاسا للقوانين الكونية التى تنظم النشاط اللاشعورى للعقل البشرى، ويتجلى شكل بناء العقل البشرى وفحواه فى العلاقة بين العناصر المكونة لنظم الحياة بعضها ببعض وليس من العناصر المفردة فى حد ذاتها.

ومن هنا نلاحظ مدى الارتباط بين البنيوية وعلم النفس التحليلى خاصة وان ليفى شتراوس يؤكد علي وجود ما يسميه بالنشاط

اللاشعورى للعقل البشرى، فمن المعلوم أن علم النفس يرد الأنماط السلوكية الى البناء السيكولوجى الواحد للجنس البشرى، ذلك البناء الذى يقبع في اللاشعور؛ أى أن علم النفس - شأنه شأن البنيوية - يبدأ من الظاهر ليدخل في الباطن، ونقطة الالتقاء هذه بين علم النفس والبنيوية هى ما يؤكده البنيويون أنفسهم، من حيث أن البنوية تتفق مع علم النفس فى أنها ترى في سلوك الانسان معنى أعمق بكثير مما يتراءى من المظهر السطحى وتتفق معه ايضا فى انه لكى تصل الى تحقيق هذا الهدف لابد من تجاوز دائرة الفرد الى دائرة أشمل (٤٦)

ولعل من أهم ما يميز بنيوية شتراوس يتمثل في قيامها على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الانسانية ووحدة هذه النفس واستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات (٤٧).

لقد كان ليفي شتراوس متفقا مع علم النفس التحليلى عند فرويد في مسائل كثيرة، ربما كانت السبب فى القول بأن آراد فرويد تغد من المصادر الأساسية التى استمد منها شتراوس تفكيره. ويتبدى ذلك بوضوح فى كتاباته حيث يؤمن شتراوس بوجود أساس لا شعورى عميق لدى الانسان، الى جانب شعوره الواعى. وكذلك كان مثل فرويد يؤمن بوجود جانبين، أحدهما طبيعى، والآخر نتاج للثقافة، فى الانسان. والجانب الأول هو الذي أطلق عليه فرويد اسم الـ "هى Id"، أما الجانب الثانى فهو الأنا Ego" الذى يعبر عن تأثير الثقافة بمعناها الشامل فى

الانسان. وأيضا تعتقد شتراوس، مثلما اعتقد فرويد، أن الاسطورة نوع من الحلم الجماعى فى المجتمعات البدائية، وهو حلم له لغته الرمزية الخاصة، القابلة للتفسير، وهذا التفسير كفيل بالكشف عن المعانى الخفية للأسطورة، واستخلاص المبادئ الأساسية لتفكير الانسان البدائى من خلالها. ولكن هذه المبادئ التى توجد بطريقة لاشعورية فى ظاهرة جماعية، هي الأسطورة البدائية، لا تقتصر على المجتمعات البدائية وحدها، بل أنها تنسحب كذلك على كل العقول البشرية بشكل عام. فالمبادئ الأساسية التي نتوصل اليها عندئذ، تؤثر في عقولنا مثلما تؤثر فى عقول البدائيين، وهى تشكل نمطا من المنطق الكلي الشامل، الذى يتمثل عند هؤلاء البدائيين بصورة نقية خالصة، قبل أن نضيف اليه نحن منطقنا الخاص، الذي تفرضه الظروف والاوضاع المعقدة لحياة الانسان المعاصر (٤٨).

ومن ناحية أخرى إذا كان فرويد قد طالعنا فى آخر كتابه "تفسير الأحلام" عن "ذات حقيقية" قد حققت قدر من الانسجام مع "الهو" ما يكفل لها "بنية" متسقة متكاملة، فمن المؤكد أننا هنا بازاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى، إلى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء، هى بمثابة تعبير عن اكتساب "الهو" "لطابع" البنية". ومعني هذا أن "حديث الهو" - في نهاية المطاف - ليس مجرد "لغة" عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دي سوسير وانما هو مقال يحمل معنى "التحرر" وكأنما هو "الخبر السعيد" أو "البشرى المفرحة" التي تمثل فاتحة " عهد المحبة" ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه

حين كتب يقول :" لقد ظهر بوضوح - من خلال تطور البشرية، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد - أن الحب هو الشئ الأساسي، ان لم نقل أنه العامل الوحيد في كل تاريخ الحضارة، نظرا لأنه هو الذي تسبب في الانتقال من مرحلة الأنانية الى مرحلة الغيرية". ولو كان لنا أن نضيف كلمة الي ما نادى به فرويد، لأمكننا القول بأن هذا الانتقال قد تحقق من خلال :"البنية" نفسها، بشرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة، فهنالك تكون "الذات" قد حققت ما تتطلع اليه من توافق وانسجام، وثراء، وقوة. (٤٩)

ولكن على الرغم من أوجه التشابه هذه بين علم النفس والبنيوية، الا أننا لا نعدم وجود صور من الاختلاف والتجاوز بينهما، ويتمثل ذلك فيما يلي :

أ) اذا كانت البنيوية تنظر الى السلوك الفردي من خلال عمق التاريخ البشرى وعمق الكون ككل، فإن علم النفس يحدد هذا السلوك ببيئة الفرد، ولهذا نجد البنيوية لا تفرق بين حالة الشعور وحالة اللاشعور فحسب كما هو الشأن فى علم النفس وأنما تضيف حالة وسطا قد نصطلح علي تسميتها بحالة الاستشعار وهى حالة "بين بين" التي يوضحها البنيويون بالمثال الخاص بعملية المشى : فالمشي - مثلا - ليس فعلا شعوريا كاملا، كما أنه ليس فعلا لا شعوريا خالصا، بمعنى أننى عندما أسير في الطريق لا أكون واعيا تماما بحركة السير هذه وكيف أنجزها، ولا أستطيع فى الوقت نفسه أن أزعم أن السير مصدره منطقة اللاشعور كما هو

الحـال في بعض أنماط السلوك التي ترجع الى اللاشعـور. ويرى البنيويون أن كثيرا من افعال الانسان وكذلك سلوك المجتمع تتم في هذا المستوى من "الاستشعار" ومثال ذلك كثير من أنماط السلوك الجمـاعى التى يمارسها الفـرد بوعى ولكن دون علم بدلالتها وبأسبابها.

ب) أما نقطة الاختلاف الثانية بين علم النفس التحليلى والبنيوية فذاك لا يفصل فى كشفه عن العالم الداخلي للإنسان بين التأويل والتفسير، ويتضح ذلك حينما نود أن نفسر حلما من الأحلام لابد أن نبدأ بتأويل رموز الحلم. ومعنى هذا أننا لابد أن نكون علي معرفة بالأنماط السيكولوچية للاشعور، وان نكون على احاطة تامة بالطريقة الكلية ألتى ترصد فيها عناصر الحلم، وفى هذه الحالة يكون الفهم والتفسير شيئا واحدا، أما بالنسبة للبنيوية فهناك مرحلتان متلازمتان لتحقيق هدفها : مرحلة الفهم والادراك وهي تعنى بالوصف الحاد لتكوين ذي مغزى وذلك في علاقته بوظيفته، والمرحلة الأخرى هى خطوة أبعد وهى جوهر العمل البنيوى وتتمثل في الربط بين التكوينات المختلفة في اطار بناء أكثر شمولا تتضح فيه الدلالة البعيدة لهذا التكوين الجزئى داخل البناء الكلى. ومعنى هذا أن مظاهر الوعي تقع على خط له نهايتان واذا فهمنا النهايتين استطعنا أن نفهم ما بينهما : ففي نهاية هذا الخط يقع السلوك المتعالي للمجتمع، والفرد يخضع لهذا السلوك سواء ارتضاه أم أباه، وفي الطرف الآخر توجد المشاكل الفردية وهى التي تتدخل بقوة لكى تغير المنطق

الاجـتـمـاعي، وبين هذين الحـدين يقع القـدر الأكـبـر من الوعي والسلوك الفـردى على هيـئـة خليط مـبنى على أسـاس الواقع الاجتماعى المعقد[٥٠]

ج) وتتمثل نقطة الاختلاف الثالثة في أن مدرسة التحليل النفسى قد أحالت الأسـاطيـر والأحلام والهـفـوات الى مـجال اللا مـعـقـول والعشوائى على أساس أنها تعبر عن الذهن الانسانى فى تلقائية وعـفـويتـه غـيـر الموجـهـة. أما البنيـوية فـقـد نظرت الى النواتج الذهنية على أنها تعبر عن نشاط موجه لتحقيق غايات وأهداف معينه، وأن لها منطقها الخاص الذي ينطبق على مجال محدد ويختلف بذلك عن المنطق الشامل الذي تحاول الحضارة الحديثة تحقيقه، ولكنه يظل مع ذلك منطقا له دقته وانضباطه فى نطاقه الخاص.

د) أما نقطة الاختلاف الأخيرة فتتلخص فى أن البنيوية تلغى المركز المميز للحالة الحاضرة، أو للباحث نفسه، قياسا على الحالة الماضية التي كان يحياها البدائيون. بينما فى التحليل النفسي نجد أن المحلل يحتل مكانة متميزة بالنسبة الى الشخص المفحوص الذي يحلله، ويعد نفسه مختلفا عنه، ما دام قادرا على الغوص في اغوار المريض والكشف عن ابعاد اعمق من تلك التى يرويها عن تجاربه العفوية للمحلل. أما بالنسبة للبنيوية، وفي جانبها التحليلى عند لاكان Lacan فإن المحلل نفسه لا يعد نفسه سليما وسويا بالقياس الى من يحلله، ولا يتخذ منه أى موقف متميز.

وعلى أية حال، فإذا استثنينا هذه الاختلافات والتجاوزات البسيطة، فمن المؤكد أن علم النفس التحليلى قد أفاد البنيوية في مجال دراستها، حيث قدم التحليل النفسى أحد المبادئ الرئيسية في فهم الانسان، هو أننا اذا أردنا معرفة العقل الانسانى في أصوله وجذوره الأولى، التى لا تزال توالي تأثيرها عليناحتى اليوم، فيتعين أن نقوم بتحليل ذلك "اللاشعور الجماعى" للأنسانية كما يتمثل فى أساطير البدائيين. (٥١)

أما الآن فعلينا أن نختتم حديثنا عن مجالات البنائية بالاشارة الى الانثروبولوچيا والبنيوية كما تبدت فى كتابات علماء الانثروبولوچيا.

## د) الانثروبولوجيا والبنيوية :

تعرضنا فيما سبق إلى أهم مجالات البنائية التى تنصب على محاولة البنيوية أن تتعامل مع اللغة باعتبارها الصوره المشتقه من الواقع، وهو ما سمح لها بتوليد الظواهر بعضها من بعض عن طريق التحولات الذهنية تمام كما يتولد النص من النص.

ولعل أهم ما يمكن أن نستنبطه من خصوصيات البنيوية على صعيد القراءة النظرية هو الموقع الجديد الذى احتله الانسان ضمنها، فالفلسفات المألوفة كانت تنطلق من شئ ما هو واقع خارج الانسان لتنتهى الى شئ ما يتجاوز حدود الانسان بعد أن تكون قد غاصت فى عالم الوجود عبر الكائن البشري، فالانسان من حيث هو بذاته قد كان واسطة العقد في القلق الفلسفى ولكنه لم يكن في حد ذاته علة وجوده ولا غاية مطافه:

وجاءت البنيوية فإذا بها قد اخرجت الانسان من هذا التوسط للرتيب وذلك بعمليتين متكاملتين : الأولى تم فيها عزله عن الأشياء فلم تعد تتخذه مرجعا أوليا في استقراء الظواهر، أما الثانية اعتبرته حكما عليها بما أنه المستنبط لبنيتها، فإذا به موضوع لفلسفتها بشكل جوهرى وأساسى، ولذلك كانت أخصب الحقول في مجال التحليل البنيوى هي الحقول الأشد اقترانا بالانسان بدءا باللغة والمعرفة والتاريخ ومرورا بعلم النفس والانثروبولوجيا (٥٢).

ولاشك أن الجهد العلمى الكبير الذي قام به ليفى شتراوس في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والانثروبولوجيا بصفة خاصة، قد ساهم فى احداث تغيير جذرى هائل، في ميدان "ابستمولوجيا" العلوم الانسانية، ليس فى كونها مجرد "معارف" أو نظريات وضعية"، بل بوصفها أيضا "نظريات نقدية". واذا كان شتروس نفسه يؤكد - مرارا - على القول بأن "البنيوية الانثروبولوجيا"منهج، لا نظرية، فذلك لأنه قد أراد أن يثبت بما لا يدع مجالا للشك دور "العقلانية العلمية" فى صياغة "الظاهرة الاجتماعية" "باعتبارها" واقعة علمية"، تقبل التحليل والصياغة الرياضية المضبوطه والدقيقة، شأنها في ذلك شأن سائر الوقائع الطبيعية، واذا كان الباحثون قد اعتادوا على وصف "انثروبولوجية" ليفى شتراوس بأنها "انثروبولوجية بنيوية"، فإن ليفى شتراوس نفسه لا يجد في هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء، ليست الا من قبيل "تحصيل الحاصل" : اذا ليس في مقدور "الانثروبولوجيا" أن تكون الا "بنيوية"، خصوصا اذا شاءت لنفسها الا

تبقي أسيرة للمعرفة التجريبية، وإذا حرصت كذلك على الاستعاضة عن أسلوب "التفسير السببي" (القائم على مبدأ "التعاقب") بأسلوب التفسير البنائي (القائم على مفهوم "النسق" أو "النظام") (٥٣).

يقول ليفي شتراوس :"ان الانثروبولوجي يكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي الى أنماط مختلفة. فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة، أما التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى، كذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى يمدنا أيضا بقواعده الخاصة به، وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على كل حال تؤثر في بعضها البعض" (٥٤).

واذا كان مفهوم الكلمة في علم اللغة لا تكون بنسبتها الي مدلول (موضوع أو شئ خارجي)، وانما تكون بعلاقتها بكلمات أخرى من نفس اللغة، فإن الانثروبولوجيا البنيوية بالمثل لا تفسر الظاهرة الا بعلاقتها بالكل الذى يحتويها، وهو نسق هذه الظاهرة. وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة انثولوجية تعثر في مواجهتها الانثروبولوجيين السابقون على ليفي شتراوس وهي "ظاهرة الخال" اذ لوحظ أن "الخال" لدى الشعوب البدائية يمثل أهمية خاصة بالنسبة لإبن اخته، فهو احيانا يكون موضع احترام وتقدير لدي بعضها، وأحيانا اخرى يكون موضع ألفة مبالغ فيها عند البعض الآخر.

والواقع أن ليفى شتراوس يرى أن هذه العلاقة يتعذر علينا فهمها ان هى عزلت عن غيرها. اذ لابد أن ننظر اليها من خلال نسق علاقات أخرى: فالخال ليس خالا الا لأنه أخ للأم. كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد الى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالأبن والأم بالابن والأب بالأخت. ومن ثم فنحن الآن أمام نسق يتحقق فى مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة. وبالتالى فإن علاقة القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية، وانما هي تتضمن فكرة أعم واشمل يفهم من خلالها مجموعة الواقع الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقة القرابة بدور فعال ونشط.(٥٥)

والملاحظ أن ليفى شتراوس بعد أن طبق منهجه البنيوى على أنظمة القرابه، نراه يطبقه أيضا على دراسة "الاساطير". وكما وجدنا من قبل أن علاقة القرابة هى أشبه ما تكون بالنسق اللغوى : لأنها لا تتحدد على مستوى "الحدود Terms" ، وانما على مستوى "ازواج من العلاقات" (زوج - زوجه ؛ أب - ابن ؛ أخ - أخت؛ خال - ابن الأخت)، فسنرى بالمثل أنه لا سبيل الى فهم الأساطير الا بوصفها "لغة" أو "لغات" رمزية، تعبر عن نظام متسق من المتقابلات. والفكرة الجوهرية التي يصدر عنها ليفي شتراوس هنا هي أن العقل البشرى واحد، وأن التفكير الاسطورى ليس تفكيرا سابقا على المنطق:prelogic بل هو تفكير منطقي logical علي مستوي المحسوس؛ أى أنه تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (طازج وفاسد، مبلل ومحروق..الخ). وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية

ناجحة تفيد فى استخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها على هيئة سلسلة من القضايا. والواقع أن "مضمون" الاسطورة لايعد العنصر الأهم من عناصرها، بل ربما كان من الخطر الفادح الذى يمكن أن يقع فيه الباحث اذا عمد الى تفسير كل رمز على حده، أو فى ذاته. والحق أن الرمز ليس مستقلا أو قائما بذاته منعزلا بالقياس الى السياق الذى يحتويه، وانما لابد من الاقرار بأن دلالة أى رمز هى فى صميمها دلالة "موضعية" تتحدد في ضوء السياق الذي يرد فيه. وهو ما يعنى أن حقيقة أية اسطورة انما تنحصر في تلك "العلاقات المنطقية الخالية من كل مضمون، أو على الأصح تلك العلاقات التي تتسم بخصائص وسمات ثباته تستغرق كل مالها من قيمة عملية، ما دام فى الامكان اقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة فى تشكيل عدد كبير من المضامين المختلفة.

ووفقا لذلك فإن ليفى شتراوس ينسب الى الأساطير نمطا من "الموضوعية"، ويقول ان لها "بنيتها" أو "بنياتها" الخاصة(٥٦).

وهكذا كان للبحوث اللغوية النصيب الأكبر فى تحديد الاتجاه الذي سارت فيه بنيوية ليفى شتراوس وفى صبغ دراساته وأبحاثه بطابعها المميز، وهى أيضا التى تميزه عن سائر الانثروبولوچيين، فلم يكن شتراوس من أولئك الانثروبولوچيين الذين ينحصر اهتمامهم عند حدود ثقافة بدائية معينه، يعايشها بعمق، ويحلل ملاحظه عنها فى مؤلفات تفصيلية فيها كثير من الوصف وبعض التفسير، كما هي الحال عندما لينوفسكي Malinowski مثلا، فقد كانت دراسته للثقافات القديمة

بمثابة وسيلة لغاية أوسع، هى الوصول الى المبادئ الأساسية "للذهن البشرى"، ولم تكن التفاصيل الأنثروبولوجية فى نظره سوى أداة تساعده على الوصول الى حقائق تصدق على هذا الذهن فى عمومه، لا فى شكل خاص من أشكاله.

ومن ثم لم يقتصر ليفى شتراوس علي التعامل مع ثقافة بعينها، ويعايش أهلها سنوات طويلة بحيث يندمج في حياتها اليومية فترة طويلة، كما فعل غيره من الأنثروبولوجيين المحترفين، بل أنه كان يقوم بأبحاث ودراسات عملية ميدانية سريعة الى حد ما، اذا قورنت بما قام به غيره. ولم يكن يستقر فى مكان واحد طويلا، وانما كان يتناول ثقافة هذا المكان بالقدر الذي يساعده فى تحقيق هدفه الأصلى، الذي هو في حقيقه الأمر هدف فلسفى.

أو بعبارة أخرى فإن أبحاث شتراوس الانثروبولوجية لم تكن غاية فى ذاتها، بل كانت وسيلة لغاية أوسع هي في الأساس غاية فلسفية [٥٧]. يقول ليفى شتراوس :"لقد كان هدفي فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الانسانية" [٥٨]

ومن خلال هذا العرض السريع للترابط بين الانثروبولوجيا والبنيوية، نستطيع أن نؤكد على أن اهتمام ليفى شتروس المتأخر بالبحث الأنثروبولوجى لا ينبغى أن يعد تحولا عن الأصل الفلسفى الذي بدأ منه. ذلك لأن هذا المجال بنوع خاص يمكن أن يقدم مادة خصبة

للتفكير الفلسفي، اذا كان الباحث قد تدرب على هذا التفكير بقدر كاف. فيجوز لنا أن نقول ان دراسة الثقافات القديمة تحتل أهمية فلسفية كبري، اذ تساعدنا علي الخروج من الحيز الضيق للثقافة التى نحيا بين جنباتها، وتعرض لنا أنماطا فكرية مغايرة لتلك التى اعتدناها.

واذا كانت هذه الانماط البدائية – في نظر شتراوس- لا تختلف "فى جوهرها" عن تلك التى نستعملها اليوم، فإن المهم أنها تدرس هنا في اطار مغاير لذلك الذى خبرناه في حضارتنا الحديثة.

ومن هنا يجد الإنثروبولوجي مجالا خصبا لاختبار وتطبيق فكرة النسبية التى طالما سعى الفلاسفة الى فهمها، ويتيح له ميدان دراسته فرصة عظيمة لالقاء نظرة "موضوعية" عى الفكر الانسانى الذى نسينا أصوله واخفقنا في اختبار جذوره العميقة المتأصلة فينا دون وعى منا. واذا كان الفيلسوف يعجز، في الأحوال العادية، عن الخروج عن الاطار الفكرى لحضارته، لأن هذا الاطار الفكرى هو الذى يتحدث عنه، ومن خلاله، فإن الدراسة الانثروبولوجية توفر له مجالا فريدا يسمح له بتأمل مبادئه الفكرية "من الخارج"، فى عفويتها وبساطتها، ونقائها الأول(٥٩).

بعد هذه الجولة الخاطفة فى أعماق الانثروبولوجيا والبنيوية، يتضح لنا مدي الجهد العلمى الكبير الذي قام ليفى شتراوس في مجال العلوم الانسانية بصفة عامة، والانثروبولوجيا بصفة خاصة، كما يتبين

لنا مقدار مطامحه الفلسفية التى تتمثل في حرصه الشديد على تحطيم "البداهات" التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى، ومن بينها فكرة الانسان، وأولوية التاريخ، وتفوق التفكير العلمى على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميثولوچيا وغيرهما (٥٩).

وصفوة القول لم يكن ليفى شتراوس عالما انثروبولوجيا عاديا وهو الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظرته للانسان وللعالم.

## الهوامش والمراجع

١- فؤاد زكريا : الجذورالفلسفية للبنائية، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت، عام ١٩٨٠، ص ٦.

٢- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٠.

٣- المرجع السابق، ص ٣٤.

٤- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ٤٣٩.

٥- المرجع السابق، نفس الموضع.

٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٣٢.

٧- محمد مهران : مدخل الى الفلسفات المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤، ص ص ٩٢-٩٣.

٨- عبد الوهاب جعفر : البنيوة في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، عام ١٩٨٠، ص ١٢.

٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٥.

١٠- المرجع السابق ، ص ٣٧.

١١- E. Nelson Hayes and Tanys Hayes; editors the anthropologist as Hero, cambridge, 1970, p. 5.

١٢- جان بياچية : البنوية - ترجمة عارف منيمنه وبشير اوبرى، منشورات عويدات، ببيروت ، عام ١٩٨٢، ص ٨.

١٣- Paz. Octavio ; Claude levi strauss, translated from the spanish by J.S. Bernstein and maxine Bernstein, corneil unversity press. London. 1970, p. 11.

١٤- Schaff. Adam; Structuralism and Marxism pergamon press, Oxford. 1978. p.9.

١٥- Paz. Octavio; claude levi strauss, p. 37.

١٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ص ٤٠-٤١.

١٧- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

١٨- عزمي اسلام : مفهوم المعنى، حولية كلية الآداب جامعة الكويت، عام ١٩٨٥، ص ١٨.

١٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٤٨.

٢٠- Paz. Octavio; Claude levi strauss, p. 25.

٢١- Boon, James. A; from symbolism to structuralism, Basil Black wall, Oxford, 1972, p. 70.

٢٢- E.Nelson Hayes and Tanys Hayes; editors the anthropologist as Hero, p. 5.

٢٣- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الي الفلسفة، وكالة المطبوعات بالكويت، عام ١٩٧٩، ص ٢٥٥.

٢٤- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

٢٥- المرجع اسابق، ص ص ٢٥-٢٧.

٢٦- زكريا ابرهيم : مشكلة البنية ، ص ١٠٠.

٢٧- جان بياجية : البنيوية، الترجمة العربية، ص ٩٩.

٢٨- على عبد المعطى وآخرون: تطور الفكر الغربى، ص ٤٤٢.
٢٩- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الفكر السياسى، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٤، ص ص ١٣-١٤.
٣٠- Schaff, A.: Structuralism and Marxism, p. 9.
٣١- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، ص ٣٩.
٣٢- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٩٣، ص ١٥٤.
٣٣- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج، منشورات دار أمية، تونس، عام ١٩٩١، ص ٢٠.
٣٤- المرجع السابق،ص ٣٤.
٣٥- المرجع السابق، ص ٣٩.
٣٦- اندريه نواراى وآخرون : مدخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، ببيروت عام ١٩٨٨، ص ٨٧.
٣٧- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، ص ص ١٥٦-١٥٧.
٣٨- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٤٧.
٣٩- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ص ٣٩-٤١.
٤٠- عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الانثروبولوجيا، ص ١٣٠.
٤١- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٦.
٤٢- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوجيا، ص ١٣٤.
٤٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٧.
٤٤- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الانثروبولوجيا، ص ١٣٥.

١٣- Paz. Octavio ; Claude levi strauss. translated from the spanish by J.S. Bernstein and maxine Bernstein, corneil unversity press, London, 1970, p. 11.

١٤- Schaff, Adam; Structuralism and Marxism pergamon press, Oxford, 1978, p.9.

١٥- Paz. Octavio; claude levi strauss, p. 37.

١٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ص ٤٠-٤١.

١٧- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

١٨- عزمي اسلام : مفهوم المعنى، حولية كلية الآداب جامعة الكويت، عام ١٩٨٥، ص ١٨.

١٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٤٨.

٢٠- Paz, Octavio; Claude levi strauss, p. 25.

٢١- Boon, James. A; from symbolism to structuralism, Basil Black wall, Oxford, 1972, p. 70.

٢٢- E.Nelson Hayes and Tanys Hayes; editors the anthropologist as Hero, p. 5.

٢٣- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الي الفلسفة، وكالة المطبوعات بالكويت، عام ١٩٧٩، ص ٢٥٥.

٢٤- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

٢٥- المرجع اسابق، ص ص ٢٥-٢٧.

٢٦- زكريا ابرهيم : مشكلة البنية ، ص ١٠٠.

٢٧- جان بياچية : البنيوية، الترجمة العربية، ص ٩٩.

٢٨- على عبد المعطى وآخرون: تطور الفكر الغربى، ص ٤٤٢.

٢٩- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الفكر السياسى، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٤، ص ص ١٣-١٤.

٣٠- Schaff. A.: Structuralism and Marxism, p. 9.

٣١- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، ص ٣٩.

٣٢- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٩٣، ص ١٥٤.

٣٣- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج، منشورات دار أمية، تونس، عام ١٩٩١، ص ٢٠.

٣٤- المرجع السابق،ص ٣٤.

٣٥- المرجع السابق، ص ٣٩.

٣٦- اندريه نواراى وآخرون : مدخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، ببيروت عام ١٩٨٨، ص ٨٧.

٣٧- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، ص ص ١٥٦-١٥٧.

٣٨- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٤٧.

٣٩- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ص ٣٩-٤١.

٤٠- عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الانثروبولوچيا، ص ١٣٠.

٤١- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٦.

٤٢- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوچيا، ص ١٣٤.

٤٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٧.

٤٤- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الانثروبولوچيا، ص ١٣٥.

٤٥- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ص ١٧-٢٠.

٤٦- عبد السلام المسدى: قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ١٢٠.

٤٧- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوچيا، ص ١٨٧.

٤٨- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية ، ص ٢٢.

٤٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٢٠٦.

٥٠- عبد السلام المسدى، قضية البنيوية - دراسة ونماذج، ص ص ١٢٢-١٢٣.

٥١- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٢٣.

٥٢- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ٣٥.

٥٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٨٠.

٥٤- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوچيا، ص ٥١.

٥٥- المرجع السابق، ص ٦٢.

٥٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٨٨.

٥٧- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٢٥.

٥٨- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الانثروبولوچيا وموقف سارتر منها، ص ١٠٧.

٥٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠١.

## محتويات الكتاب

رقم الإيداع ٩٤/١٧١١
الترقيم الدولى .I.S.B.N
977 - 5276 - 10 - 1